فکرِ اقبال کا تعارف

فکرِ اقبال کا تعارف

لوس کلوڈ میتیخ
ڈاکٹر سلیم اختر

سنگِ میل پبلی کیشنز۔ چوک اردو بازار
لاہور

پہلی بار : اکتوبر ۱۹۷۹ء

قیمت : ۱۵ روپے

طابع : منظور احمد

منظور پرنٹنگ پریس لاہور

ناشر : نیاز احمد

سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور

انتساب

اقبال کے غیر متعصب سکالر اور مدّاح:

جگن ناتھ آزاد

کے نام

نمی دانم کہ آخر چوں دمِ دیدار می رقصم
مگر نازاں بآں قسمت کہ پیشِ یار می رقصم

ترتیب

پیش لفظ

"اسرارِ خودی" ۱۹۱۵ء میں طبع ہوئی تو پروفیسر نکلسن اس سے اتنے متاثر ہوئے کہ اُنھوں نے علامہ اقبالؔ سے اس کے ترجمہ کی اجازت طلب کی۔ اور جون ۱۹۲۰ء میں جب پروفیسر نکلسن کے فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ "اسرارِ خودی" کا ترجمہ شائع ہوا تو فکرِ اقبالؔ سے مغرب کا اولین تعارف ہوا مغربی دانشوروں نے اس پر تبصرے کئے جن میں سے اولیت کی بنا پر ای ایم فارسٹر اور ہربرٹ ریڈ کے مضامین اب خصوصی نوعیت اختیار کر چکے ہیں۔ نکلسن اور اس کے بعد دیگر مترجمین کی کاوشوں سے مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کا آغاز ہوا، ان تراجم کے ذریعہ سے یورپ کی بعض دیگر زبانوں جیسے اطالوی، فرانسیسی اور جرمن کے دانشوروں نے اقبال کی طرف توجہ کی اور یوں علامہ اقبالؔ کے انتقال کی ربع صدی کے اندر اندر کئی یورپی ممالک میں فکرِ اقبال کی گونج سنائی دینے لگی۔

قیام پاکستان کے بعد علامہ ہمارے لئے محض ایک شاعر نہ رہے بلکہ تصوّرِ پاکستان کا خالق ہونے کی بنا پر قومی شاعر اور اس سے بھی بڑھ کر پاکستان کی نظریاتی سرحدوں کے محافظ کی صورت اختیار کر گئے۔ آزاد مملکت کا قومی شاعر ہونے کے باعث علامہ اقبال کی شاعری کا ممالک غیر میں بطورِ خاص مطالعہ کیا گیا۔ ادھر دُنیا کے بیشتر ممالک میں اُردو زبان سے بڑھتی ہوئی دلچسپی بھی مطالعہ اقبال میں ممد و معاون

ثابت ہوئی چنانچہ گذشتہ تیس برسوں میں علامہ اقبال قومی سے بین الاقوامی اہمیت اختیار کر گئے اور دسمبر ۱۹۷۷ء لاہور میں منعقدہ بین الاقوامی اقبال کانگریس نے یہ ثابت کر دیا کہ اب علامہ اقبال ممدوحِ عالم ہو چکے ہیں۔

اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت میں اسلامی ممالک کے علاوہ برطانیہ فرانس، جرمنی، روس، اٹلی، امریکہ، کینیڈا، اسپین، سویڈن، چیکوسلواکیہ سے لے کر سری لنکا ایسے ننھے منے ملک تک سبھی پیش پیش نظر آتے ہیں۔ ان میں سے بیشتر ممالک میں نہ صرف یہ کہ علامہ اقبال کے اہم ترین شعری مجموعوں کے تراجم ملتے ہیں بلکہ ان اصحاب کی بھی کمی نہیں جنہوں نے فکرِ اقبال کی تشریح و توضیح میں کتابیں یا مقالات قلم بند کئے ہیں۔ برطانیہ میں پروفیسر نکلسن کے علاوہ پروفیسر آربری نے جاوید نامہ، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، شکوہ، جوابِ شکوہ اور پیامِ مشرق میں سے "لالہ طور" کا ترجمہ کیا ہے۔ وی جے کیرنن نے "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کے علاوہ منتخب منظومات کے تراجم کئے ہیں۔ اٹلی میں پروفیسر بوزانی نے اقبال پر مقالات لکھنے کے ساتھ ساتھ گلشنِ راز جدید اور جاوید نامہ کے علاوہ اقبال کی منتخب نظموں کے تراجم کئے ہیں۔ مغربی جرمنی کی ڈاکٹر شمل نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ہے چنانچہ پیامِ مشرق اور جاوید نامہ کے منظوم تراجم کے علاوہ انھوں نے موخر الذکر کا ترکی زبان میں بھی ترجمہ کیا ہے۔ علامہ اقبال کے فکر و فن پر مبنی مقالات کا ایک مجموعہ "محمد اقبال: شاعر و مفکر" کے نام سے بھی طبع کر چکی ہیں۔ اس کتاب میں اقبال کی بعض نظموں کے انگریزی اور جرمن تراجم بھی ہیں۔

روس میں بھی اقبال پر کام کرنے والوں کی خاصی تعداد ملتی ہے۔ چنانچہ

روسی کے علاوہ ازبک، تاجیک اور دیگر علاقائی زبانوں میں علامہ کے کلام کے تراجم کیے جا چکے ہیں۔ روس میں نتالیا پری گارنیا نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ہے۔ چنانچہ ان کا تحقیقی مقالہ "علامہ اقبال کی شاعری" اب وہاں حوالہ کی چیز بن چکا ہے۔ اس میں انھوں نے بانگِ درا، اسرارِ خودی اور پیامِ مشرق کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے ان کے علاوہ جن دانشوروں نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ان میں سے یہ نسبتاً زیادہ معروف ہیں۔ ایل گورڈن پونسکایا، ماریاستے پنیتس، نکولائی انی کیف، یوری گینکوفسکی جبکہ عبداللہ غفاروف اور میر سعید میر شاکر (تاجکستان) علیم جانوف اور ایس یلدائیف (ازبکستان) نے روسی کے علاوہ اپنی آبائی زبانوں میں اقبال کی اشعار کے تراجم کیے اور فکر کی تشریح میں مقالات قلم بند کیے۔

ان کے علاوہ چیکوسلواکیہ میں یان ماریک، سوئیڈن میں کارل سوبینگ اور رومانیہ میں۔ آیون لاریان پولاچی نے اقبال کے تراجم کیے ہیں۔ کینیڈا میں شیلا میکڈونف اور امریکہ میں ڈاکٹر گرہارڈ ہنرخ بورنگ، ڈاکٹر بابرا مٹکاف وغیرہ نے اقبال کی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر تشریحی مقالات قلم بند کیے ہیں۔

جب مغرب میں اقبال شناسی کے اس وسیع تناظر میں فرانسیسی دانشوروں کی اقبال شناسی کا جائزہ لیا جائے تو وہ کسی لحاظ سے بھی کم عیار نہیں ثابت ہوتے۔ فرانس کی اقبال شناسی کی روایت میں مادام ایوا ماریوچ کو وہی مقام حاصل ہے جو انگریزی میں پروفیسر نکلسن کا ہے یعنی انھوں نے سب سے پہلے علامہ کی کتاب کا ترجمہ کیا اس ضمن میں یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ انھوں نے ترجمہ کے لیے شاعری کو منتخب نہ کیا جس میں عام قارئین کے لیے یقیناً سامانِ کشش ہوتا ہے۔

بلکہ علامہ کی اس کتاب کا ترجمہ کیا جسے اکثریت نے بھاری پتھر سمجھ کر چوم کے چھوڑ دیا ہے میری مراد "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" سے ہے جس کا خود اُردو میں ڈھنگ کا ترجمہ نہ ہوسکا۔ مادام ایوا نے ۱۹۵۵ء میں پیرس سے اس کا ترجمہ شائع کیا اور ان کا اپنا بیان ہے کہ اقبال کو پڑھ کر میں اتنی متاثر ہوئی کہ اسلام قبول کر لیا اس ترجمہ کے ایک برس بعد ایوا ماریوچ نے محمد ایکنا کے ساتھ مل کر "پیام مشرق" کا ترجمہ طبع کیا۔ ۱۹۶۲ء میں ایوا ماریوچ نے ڈاکٹر محمد مقیم کے اشتراک سے جاوید نامہ کا ترجمہ پیرس سے شائع کیا یوں دیکھیں تو مادام ایوا ماریوچ فرانس کی سب سے اہم ترین اقبال شناس قرار پاتی ہیں۔

جس سال مادام ماریوچ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا ترجمہ شائع کیا اسی برس یعنی ۱۹۵۵ء ہی میں ایک اور خاتون لوس کلوڈ میتغ نے "فکرِ اقبال کا تعارف" کے نام سے ایک کتاب پیرس سے طبع کی اصل کتاب صرف ۹۳ صفحات پر مشتمل ہے مگر اختصار کے باوجود مصنفہ نے فکرِ اقبال کے اہم ترین گوشے منور کئے ہیں اس کا انگریزی ترجمہ ملا عبدالمجید ڈار (مرحوم) نے کیا تھا۔ ۵۲ صفحات پر مشتمل یہ ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کراچی نے ۱۹۶۲ء میں شائع کیا تھا اور اسی انگریزی ترجمہ کا یہ اُردو روپ ہے۔

(۲)

آٹھ ابواب پر مشتمل یہ مختصر کتاب اگرچہ اپنے نام کی مناسبت سے واقعی "فکرِ اقبال کا تعارف" ہے لیکن مندرجات پر ایک نگاہ ڈالتے ہی یہ احساس ہو جاتا ہے کہ مصنفہ نے علامہ اقبال کے فلسفیانہ افکار اور ان سے وابستہ اساسی مباحث کی تشریح سے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ پہلے اور آخری باب کو چھوڑ کر جن میں

علامہ کی حیات و تصانیف اور ان کے شاعرانہ محاسن کا جائزہ پیش کیا گیا ہے بقیہ تمام ابواب فلسفۂ اقبال کی توضیح کے لیے وقف ہیں۔ اقبال کا فلسفۂ شخصیت —— انسانِ کامل اور مثالی معاشرہ —— اقبال کی مابعد الطبیعات اور فلسفۂ مذہب —— اقبال اور مشرقی فکر —— اقبال اور مغربی فکر —— یہ ہیں ان ابواب کے عنوانات جن پر "فکرِ اقبال کا تعارف" کی اساس استوار کی گئی ہے۔

علامہ ہی کے الفاظ میں :

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے۔

لیکن یہ بھی ہے کہ اس علم و ہنر کی روشنی کے باوجود کچھ مغربی دانشوروں میں اسلام کے بارے میں جو ایک خاص نوع کا تعصب ملتا ہے اس کی بنا پر وہ اسلام اور اس سے وابستہ تمام امور کو ایک طرح سے صلیبی جنگوں کی صورت دے دیتے ہیں مغرب میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں پھیلی بے شمار غلطیاں اور کج فکری کا اصل ماخذ ایسے ہی مغربی دانشوروں کے اقوال و آرا میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری میں اسلام اور آنحضرت صلعم سے جس والہانہ عقیدت اور شیفتگی کا اظہار ملتا ہے وہ اتنی نمایاں ہے کہ اسے بطورِ خاص اجاگر کرنے کی ضرورت نہیں اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اسلام کے تناظر کے بغیر علامہ کے فلسفہ یا کم از کم اس کے سماجی پہلوؤں اور انسانی روابط والے حصّوں، کی درست تفہیم ممکن نہیں کہ اس تناظر کے بغیر فکری مغالطوں میں الجھ کر غلط نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں ہم مسلمان تو خیر شعوری کاوش اور فکری استعداد کے بغیر بھی میکانکی انداز میں علامہ کی شاعری اس تناظر میں رکھ کر سمجھ سکتے ہیں لیکن عام مغربی دانشوروں کے لیے یہ ممکن نہیں وجہ ظاہر ہے اسی لیے مستشرقین کی استثنائی مثالوں سے قطع نظر اچھے

خاصے پڑھے لکھے اور روشن خیال افراد کی اکثریت بھی اسلام سے اتنی آگہی نہیں رکھتی کہ اس کی روشنی میں فکرِ اقبال کی اساس دریافت کرکے اس کی اہمیت کا تعین کرسکے۔ اس کا اولین مظاہرہ "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمہ کے اولین مبصر پروفیسر ڈکنسن کے مخالفانہ تبصرہ ہی سے ہو جاتا ہے[1] جس کی وضاحت میں خود علامہ کو ایک طویل مکتوب تحریر کرنا پڑا تھا[2]

آج ہمیں پروفیسر ڈکنسن یا اسی انداز کے دیگر ناقدین کو بُرا بھلا کہنے کی ضرورت نہیں اس لیےکہ بیشتر مغربی دانشوروں کا اسلام اور اس سے وابستہ دیگر امورِ زیست کے بارے میں ہمدردانہ رویہ نہیں ہے۔ ہرچند کہ اب وہ صورتِ حال نہیں ہے اور دنیا کے بیشتر ممالک میں ایسے روشن خیال مستشرقین یا اقبال شناسوں کی کمی نہیں جنہوں نے اسلام اور مسلمانوں دونوں کے بارے میں روشن طبعی کا ثبوت دیا ہے ایسے ہی روشن طبع دانشوروں میں مادام لوس کلوڈ بتیغ کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے جس نے فرانسیسی زبان میں سب سے پہلے علامہ اقبال کے فکروفن پر کتاب لکھی ہے۔

"فکرِ اقبال کا تعارف" اختصار کے باوجود نہ صرف یہ کہ فکرِ اقبال کے بعض اہم گوشوں پر روشنی ڈالتی ہے بلکہ کتاب کے مطالعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کی صورت میں فکرِ اقبال کو اس کے درست تناظر میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی ہے یہی نہیں بلکہ وہ اسلام پر ہی افکارِ اقبال کی کلیت کو

---

[1] یہ تبصرہ انگریزی جریدہ "ایتھینیم" میں طبع ہوا تھا۔ اس کے اُردو ترجمہ کے لیے ملاحظہ ہو "معارف" ستمبر ۱۹۲۱ء

[2] ملاحظہ ہو "نیرنگِ خیال" اقبال نمبر ۱۹۳۲ء ("نقوش" نے یہ نمبر ۱۹۷۷ء میں دوبارہ طبع کیا ہے)

استوار بھی دیکھتی ہے۔ چنانچہ لوس کلوڈ کے الفاظ میں :

"یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو اور وہ قرآن مجید سے اثرات قبول نہ کرے؟ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ فکرِ اقبال قرآن مجید سے اخذ و قبول کرتا ہے اور نہیں تو کم از کم اس کے فکر کی وسیع حدود کے لحاظ سے یہ بالکل درست ہے۔ شاعر اقبال قدم قدم پر قرآن مجید سے استفادہ کرتا ہے چنانچہ اس کے کلام میں آیات کے جو بار بار حوالے ملتے ہیں تو اس سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال ہر ممکن طور پر پیغمبر صلعم کی متعین کردہ صراطِ مستقیم سے انحراف نہیں چاہتے۔"

لوس کلوڈ نے اقبال کو اسلام کے حوالے سے سمجھنے پر جس طرح سے زور دیا وہ مغرب کے مخصوص مذہب ناآشنا فکری رویوں کے مقابلہ میں خصوصی اہمیت اختیار کر جاتا ہے مغرب میں سیکولر میلانات کی بنا پر مذہب (اور یہ صرف اسلام ہی کے لیے نہیں بلکہ خود ان کی مسیحیت بھی اس میں آجاتی ہے) اور اس پر استوار ہر نوع کی فکر بالعموم ان کے لیے قابلِ قبول نہیں ہوتی اس کی سیدھی سی وجہ یہ ہے کہ مغرب میں عیسائیت میں فکری رہنمائی کی صلاحیت کبھی بھی نہ تھی۔ باقی رہا وہ تھوڑا بہت تعلق جو عقائد کی صورت میں ہو سکتا تھا تو سائنسی انکشافات نے انہیں اوہام ثابت کر دیا اسی لئے تو مغرب میں بابِ پیدائش کا متروک ہونا مذہب بلکہ تمام مذاہب کی تنسیخ کے مترادف قرار پایا۔

ایسے میں لوس کلوڈ کا یہ کہنا بے حد معنی خیز ہو جاتا ہے :

"اس عظیم مفکر پر قرآن مجید کے اثرات کو یوں ہی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا بلکہ ان پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے۔"

ہم مشرقی خواہ عملاً مذہب سے کتنے ہی نابلد کیوں نہ ہوں لیکن مذہب کے بارے میں ہمارا جذباتی رویہ بے حد شدید ہوتا ہے ظاہر ہے کہ یہ طرزِ عمل انتہا پسندانہ ہے کہ اس کے نتیجے میں اگر ایک طرف مذہب روزمرہ کی زندگی سے خارج ہو جاتا ہے تو دوسرا ان غیر منطقی رویوں کو جنم دیتا ہے جو اپنی اساس میں مذہبی نہیں ہو سکتے۔ اقبال کے ضمن میں بھی یہی جذباتیت کارفرما نظر آتی ہے۔ اقبال کی زندگی میں مذہبی طبقے نے سب سے زیادہ ان پر تنقید کی تھی اس حد تک کہ کفر کا فتویٰ بھی لگایا گیا جبکہ قیامِ پاکستان کے بعد مذہب کا نام لے کر ان پر ہر نوع کی صحت مندانہ تنقید کے دروازے بند کر دیئے گئے ہیں اس حد تک کہ اوریجنل سوچ رکھنے والے اقبال پر کوئی نئی بات کہنے کی جرات نہیں رکھتے۔

لوس کلوڈ نے فکرِ اقبال میں اسلام کی اہمیت کو تو تسلیم کیا لیکن اس نے رومی کی استثنائی مثال سے قطع نظر اقبال پر دیگر مسلم دانشوروں کے فکری اثرات کو نہ تسلیم کیا اس نے بے حد طویل (اور بعض کے لیے تو نزاعی) بحث کو صرف چند سطروں میں جس خوبی سے سمیٹا ہے وہ قابلِ داد ہے۔

مصنفہ نے اسی امر سے بحث کرتے ہوئے کہ :

"کوئی ادیب بھی ماضی اور حال کی فکری تحریکوں سے یکسر قطعِ تعلق بھی نہیں کر سکتا اور یوں مقامی اور غیر ملکی ادبیات سے اثر پذیری ناگزیر سی ہو جاتی ہے۔"

اقبال پر مشرقی فکر کے اثرات کی جن الفاظ میں نفی کی ہے ان سے مشرقی فکر اور فکرِ اقبال کا بنیادی فرق بھی واضح ہو جاتا ہے وہ لکھتی ہیں :

آساسی طور پر فکرِ اقبال حرکی ہے لہذا اس میں مشرقی فلسفے سے

مماثلت کم اور مغائرت زیادہ ہے ۔"

ہمارے اقبال شناسوں کو اس نکتہ پر غور کرنا چاہیئے ۔کیونکہ ان دنوں یہ کچھ فیشن سا بن چکا ہے کہ جس کسی دانشور کا بھی اقبال کے کلام میں نام نظر آ گیا تو اس کے حالات و کوائف پر ایک جامع مقالہ قلم بند کر کے فکرِ اقبال میں اس کا مقام متعین کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں ۔جبکہ لوس کلوڈ کے الفاظ میں :

"دائرہ اسلام کے باہر فکرِ اقبال نے مسلم مفکرین سے برائے نام ہی استفادہ کیا ہے جبکہ حلقۂ اسلام میں صرف قرآن مجید کی تعلیمات اور رومی کے تصورات نے انہیں بطورِ خاص متاثر کیا ہے ۔"

اور فروعی جزئیات سے قطع نظر فکرِ اقبال کے اساسی تصورات کو ملحوظ رکھا جائے تو حقیقت بھی یہی معلوم ہوتی ہے ۔

ہمارے ہاں اقبال پر مقالات قلم بند کرنے کا جو ایک فارمولہ بن چکا ہے تو اس کے بموجب مقالہ میں کم از کم نصف درجن مغربی فلاسفروں کے اسماء کی فہرست شامل کرنا لازم قرار پایا ہے ۔لطیفہ یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں صاحب مقالہ نے خود ان فلاسفروں کا تفصیلی یا کم از کم اتنا مطالعہ نہیں کیا ہوتا کہ وہ ان کے فکری رویوں اور اقبال کے تصورات میں ہم آہنگی کے نکات تلاش کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں ۔ جس کے نتیجہ میں دوسروں کے مقالات سے حوالے جمع کر کر کے اپنے مقالات کو سجایا جاتا ہے ۔مقصد اپنی "علمیت" کا رعب ڈالنا ہوتا ہے لیکن یوں سب کے رعب ڈالنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ ہر مقالہ نگار آنکھیں بند کر کے نطشے ، کانٹ اور ہیگل کے یوں نام گنوا دیتا ہے گویا اقبال ان سب سے متاثر تھے لیکن لوس کلوڈ کا رویہ ہمارے اقبال شناسوں کی اکثریت کے برعکس ہے اس کے بقول :

"بعض ناقدین نے اقبال پر نطشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں غلو سے کام لیا ہے اس حد تک گویا اقبال اس کا ایک ادنیٰ شاگرد ہو لیکن یہ اندازِ نظر غلط ہے اور کوتاہ بینی پر مبنی ہے!"

اس سے زیادہ واضح اور دو ٹوک الفاظ میں اقبال پر نطشے کے اثرات کی نفی ممکن نہ تھی اس ضمن میں ہربرٹ ریڈ کے ایک مقالہ کا بھی ذکر بے محل نہ ہوگا جس نے ۱۹۲۱ء میں اقبال پر نطشے کے اثرات سے بحث کرتے ہوئے اقبال کو نطشے پر فوقیت دیتے ہوئے یہ لکھا تھا :

"نطشے اور ویٹ مین کے مقابلہ میں اقبال نے اس صداقت کا زیادہ یقینی طور پر احساس کیا ہے۔ویٹ مین کا "ربانی اوسط" خاصہ مبہم ہے اور بطور ایک تصور اس میں توانائی کی شدت کا فقدان نظر آتا ہے جبکہ نطشے کا فوق البشر سماج کا باغی ہے لہذا جبلی طور پر ہمارے لیے اس کا وجود نہ ہونے کے برابر ہے اقبال کا مردِ کامل تو خود ہی ربانی اوسط ہے۔ دوستو ! اس کا ربانی اوسط ہی مردِ کامل ہے —— وہ صنم بھی ہے اور صنم پرست بھی !"

لوس کلوڈ نے اقبال کو یونانی فلسفے کے اثرات سے آزاد دکھاتے ہوئے لکھا ہے :

"یونانی تصورات نے مغربی تہذیب پر گہرے اثرات ہی نہ ڈالے بلکہ یہ اثرات خود اسلام تک بھی پہنچے ہیں مگر اقبال کئی امور میں یونانی فلسفے کو مضر جانتے تھے اور انہوں نے کئی مواقع پر اس امر پہ زور بھی دیا کہ اپنے مزاج کے لحاظ سے مسلم ثقافت یونانی ثقافت سے قطعی طور پر مختلف اور منفرد ہے۔"

جرمن فلسفے کے ضمن میں وہ رقم طراز ہے :

"جرمن کے مینی فلاسفروں نے بھی فکرِ اقبال پر بہت ہلکے اثرات ڈالے ہیں وہ صرف کانٹ کے ساتھ تھوڑی دیر تک قدم ملاتے ہیں لیکن جلد ہی راستہ تبدیل کر لیتے ہیں۔"

لوس کلوڈ نے اہم مغربی مفکرین میں سے صرف اپنے ہم وطن برگساں اور اقبال کے افکار میں جزوی مماثلت تو تلاش کی لیکن ان کے فلسفیانہ افکار میں اختلافات کے بنیادی پہلوؤں کو بطور خاص اجاگر بھی کیا۔

فکرِ اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کے ضمن میں لوس کلوڈ نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ ہمارے ان نام نہاد اقبال شناسوں بلکہ اقبال پرستوں کی آنکھیں کھول دینے کو کافی ہونا چاہیئے جو مغربی مفکرین کے نام استعمال کیے بغیر اقبال پر مقالہ مکمل نہیں کر سکتے ۔ لوس کلوڈ لکھتی ہے :

"اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا بعض اوقات وہ اس کے قریب آتا بھی ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے اقبال نے "اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی" کی مذمت کے جس اصول کو اپنایا تھا اقبال سے بڑھ کر اس پر بھلا اور کون عمل پیرا ہو سکتا تھا؟"

(۳)

. سالِ اقبال میں بزم اقبال لاہور کے لیے میں نے "اقبال ممدوحِ عالم" کے نام سے ایک ایسی کتاب مرتب کی جس میں اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت کا سراغ لگاتے ہوئے مشرق و مغرب کے اقبال شناسوں کے مقالات جمع کیے گئے اس کتاب کی ترتیب کے دوران مجھے لوس کلوڈ کی اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ملا۔ میں

اسے پڑھ کر اتنا متاثر ہوا کہ اس کا ترجمہ شروع کر دیا۔ مصنف کے بارے میں کتاب میں کسی طرح کی معلومات نہ فراہم کی گئی تھیں اس لیے ادھر اُدھر خطوط لکھے لیکن کہیں سے کچھ نہ معلوم ہو سکا۔

جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے تو یہ بالکل کتاب کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح جن اشعار کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں سے اکثریت ایسے اشعار کی ہے جن کا حوالہ کتاب میں دیا گیا ہے شعر کے انگریزی ترجمہ کو سامنے رکھ کر اصل فارسی شعر کی تلاش میں جتنی دقت ہوئی اسے میں ہی جانتا ہوں۔ کیونکہ بعض اوقات کتاب میں اشعار کے حوالے بھی غلط درج تھے مثلاً ایک مقام پر "پیر و مرید" کے اشعار لکھ کر ان کے نیچے "جاوید نامہ" لکھا گیا تھا تمام جاوید نامہ چھان مارا مگر کوئی نشان نہ ملا پھر سوچا کہیں یہ اُردو نظم "پیر و مرید" نہ ہو — اور وہی نکلی! بعض اشعار کے اصل تلاش نہ ہو سکے لہٰذا ان کے ہم معنی اشعار درج کر دیئے گئے ہیں اسی طرح آخری باب "منتخب غزلیات" میں مصنف نے زیادہ تر فارسی غزلیات (اور بعض منظومات) درج کی تھیں۔ میں نے ان کی جگہ بالِ جبریل کی غزلیں شامل کی ہیں تاکہ قارئین کی اکثریت ان سے لطف اندوز ہو سکے۔

سلیم اختر

ساقیا برخیز و مے در جام کن | محو از دل کاوشِ ایام کن!
خیز و در جامم شراب ناب ریز | بر شبِ اندیشہ اَم مہتاب ریز
تا سوئے منزل کشم آوارہ را | ذوقِ بیتابی دہم نظارہ را
گرم رو از جستجوئے نو شوم | روشناسِ آرزوئے نو شوم
چشمِ اہلِ ذوق را مردم شوم | چوں صدا در گوشِ عالم گم شوم

اقبالؔ
("اسرارِ خودی": تمہید)

۱۔ اقبال ۔ حیات و تصانیف

اقبال نے پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کو جنم لیا[1] ان کے آبا کشمیری النسل برہمن تھے اور کئی صدیوں پیشتر حلقۂ بگوش اسلام ہو چکے تھے اقبال نے ابتدائی اور ثانوی تعلیم سیالکوٹ میں مکمل کی اور اوائل عمر سے ہی شاعرانہ شغف کا اظہار کیا، یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ ایک معروف عالم مولوی میر حسن ان کے معلم تھے جلد ہی استاد کو اپنے اس کم سن طالب علم کی تخلیقی صلاحیتوں کا اندازہ ہو گیا اور وہ ہر ممکن طریقہ سے ان کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔

اس زمانہ میں داغ (۱۹۰۵ — ۱۸۳۱ء) کو اردو شاعری میں استاد کا مرتبہ حاصل تھا اقبال نے بھی اپنی غزلیں بغرضِ اصلاح انہیں بھیجنی شروع کیں مگر چند ماہ بعد داغ نے اس نوجوان شاعر کو یہ لکھا کہ انہیں اصلاح کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۸۹۵ء میں اقبال نے لاہور آکر یونیورسٹی[2] میں اعلیٰ تعلیم کا سلسلہ شروع کیا اس وقت یہ شہر علمی و ادبی سرگرمیوں کے مرکز کی حیثیت سے بہت نمایاں ہو رہا تھا۔ تمام برصغیر میں فارسی کی جگہ اُردو لے رہی تھی۔ چنانچہ اُردو کی ترویج کے لیے

---

[1] کتاب کے سنہ تصنیف تک یہی تاریخ پیدائش مروج تھی مگر اب سرکاری طور پر تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء متعین کی گئی ہے۔

[2] گورنمنٹ کالج لاہور میں بی اے میں داخلہ لیا۔

لاہور میں کئی انجمنیں اور مجالس سرگرم عمل تھیں۔ یہاں مشاعرے بھی ہوتے تھے اور اقبال بھی ان مشاعروں میں اپنی غزلیں پیش کیا کرتے تھے۔ چنانچہ جلد ہی لاہور کے ادبی حلقوں میں اقبال کی شاعرانہ شہرت پھیل گئی اتنی کہ ادبی جرائد میں ان کا کلام طبع ہونے لگا۔[1]

لاہور ہی میں وہ سر تھامس آرنلڈ سے ملے جس نے ان کی شخصیت پر گہرے اثرات ڈالے۔ اگر مولوی میر حسن نے نوجوان اقبال کو مسلم تہذیب و تمدن کی اساس سے روشناس کرایا تھا تو سر تھامس آرنلڈ نے انہیں مغرب کے ادب اور افکار و تصورات سے متعارف کرایا۔[2]

اسی دور میں اقبال نے بعض ایسی نظمیں لکھیں کہ اگرچہ ان میں بعد کی منظومات ایسی فکر و فن کی پختگی تو نہ تھی لیکن انہوں نے اقبال کی شاعرانہ شہرت کو مستحکم کر دیا تاہم ان کی اولین تالیف اقتصادیات کے موضوع پر تھی۔[3]

۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ گئے اور وہاں تین برس تک قیام پذیر رہے۔ ایسے تین برس جنہوں نے فکرِ اقبال کی نشوونما میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ اقبال کے لیے یہ عرصہ "تکمیل" کا نہیں بلکہ "تیاری" کا تھا۔ اقبال نے قیام یورپ کے دوران کیمبرج لندن اور برلن کے کتب خانے کھنگال ڈالے اور مغرب کے دانشوروں اور مفکرین سے علمی مباحثے کیے۔ اقبال نے کیمبرج میں پروفیسر میک ٹیگرٹ سے فلسفہ کی تحصیل کی

---

[1] "زبان" دہلی (نومبر: ۱۸۹۲ء) میں اقبال کی جو غزل چھپی اسے قدیم ترین مطبوعہ غزل سمجھا جاتا ہے۔ ویسے باقاعدہ چھپنے کا سلسلہ مخزن کے اجراء (اپریل: ۱۹۰۱ء) سے شروع ہوتا ہے۔

[2] سر تھامس آرنلڈ سے علامہ کی عقیدت کا منہ بولتا ثبوت "بانگِ درا" کی نظم "نالۂ فراق" ہے۔

[3] "علم الاقتصاد" مطبوعہ (۱۹۰۳ء)، طبع ثانی اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۶۲ء

اور میونخ سے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اس ڈگری کے لیے اقبال نے جو تحقیقی مقالہ قلم بند کیا وہ لندن سے[1] طبع کیا گیا اس کا[2] عنوان یہ تھا

"THE DEVELOPMENT OF METAPYSICS IN PERSIA"

تعلیم کی تکمیل کے بعد اقبال نے چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ ۱۹۰۸ء میں لندن سے واپسی پر انہیں فلسفہ اور انگریزی ادبیات کا صدر شعبہ بننے کی پیش کش کی گئی مگر جلد ہی ملازمت کو خیرباد کہہ کر قانون کے پیشے کے لیے خود کو وقف کر دیا۔

شاعر، نثر نگار، فلاسفر، ماہرِ لسانیات، ماہرِ قانون، سیاستدان، معلم — اقبال کی عظیم صلاحیتوں میں بے حد تنوع ہے، اقبال نے اپنا شعری ورثہ اُردو اور فارسی دو زبانوں میں چھوڑا ہے۔ جبکہ اُردو اور انگریزی میں نثر نگاری کے جوہر دکھائے تو فلسفہ، اقتصادیات، سیاسیات اور ادب ایسے موضوعات پر قلم اٹھایا۔

قیامِ یورپ سے قبل اقبال نے اُردو میں بعض ایسی نظمیں کہیں جن سے نابغہ کے اس کرب اور بے چینی کا اظہار ہوتا ہے جو اپنے لئے راستے کا متلاشی ہونے کے باوجود اپنی منزل اور مقاصدِ حیات کا ابھی ادراک نہیں رکھتا۔ مغرب نے اقبال کے خیالات کو یکسر تبدیل کر کے رکھ دیا اور یوں انہیں نہ صرف متصوفانہ عقائد اور سلبی تصورات کی مضرت رسانیوں کا احساس ہوا بلکہ ان کہنہ روایات اور مردہ اقدار کے خلاف جنگ آزما ہونے کا جذبہ بھی بیدار ہوا جو برصغیر کے عوام کی قوت و توانائی کو چوس رہی تھیں چنانچہ اقبال نے صدیوں کے خوابیدہ لاکھوں عوام کی بیداری کے کارِ عظیم

---

[1] سنہ اشاعت ۱۹۰۸ء

[2] اُردو ترجمہ کا نام: "فلسفۂ عجم" (۱۹۳۶ء)

کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے اس اخلاقی جمود کو توڑنے کی سعی کی جس نے صدیوں سے ان کی روحیں مفلوج کر رکھی تھیں۔

یورپ سے واپسی پر اقبال نے "شکوہ" اور "جوابِ شکوہ" ایسی عہد آفرین نظمیں لکھیں گو یہ نظمیں اقبال کی شاعرانہ فطرت کے داخلی تغیرات کی غماز تو ہیں مگر ابھی تک ان سے اُس پیغام کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا جو اقبال نے ایک عالم کو دینا تھا۔ اقبال نے پہلی مرتبہ اس پیغام کو "اسرارِ خودی" (سنہ اشاعت: ۱۹۱۵ء) اور "رموزِ بےخودی" (سنہ اشاعت: ۱۹۱۸ء) میں قطعی صورت میں پیش کیا۔ یہ دونوں فارسی زبان میں ہیں۔ "اسرارِ خودی" میں فلسفۂ اقبال کے اساسی مباحث آجاتے ہیں۔ پروفیسر آر۔ اے نکلسن اس مثنوی کے نئے خیالات اور فکر کی توانائی سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے ۱۹۲۰ء میں اس کا انگریزی ترجمہ شائع کیا یوں یہ مثنوی بےحد کامیاب ثابت ہوئی۔ "رموزِ بےخودی" بھی موضوع کی مماثلت رکھتی ہے۔ اس میں فرد کی اصلاح سے تمام افراد کی حیاتِ نو کا درس دیا گیا تاکہ حقیقی معنوں میں اسلامی معاشرہ کی تشکیل ہو سکے۔

اردو مجموعہ کلام "بانگِ درا"[۱] میں شاعر اور فلاسفر کے درمیان مکمل توازن ملتا ہے۔ اقبال نے گوئٹے کے "دیوان" کے جواب میں ۱۹۲۳ء میں "پیامِ مشرق" لکھی، فارسی منظومات کا یہ مجموعہ اعلیٰ درجہ کی تخلیقی صلاحیتوں اور اظہار کی پختگی کے لحاظ سے قابلِ قدر ہے۔ "زبورِ عجم"[۲] کی اشاعت کے بعد اقبال نے "جاوید نامہ"[۳]

---

[۱] تاریخ اشاعت۔ ستمبر ۱۹۲۴ء

[۲] تاریخ اشاعت۔ جون ۱۹۲۷ء

[۳] تاریخ اشاعت۔ دسمبر ۱۹۳۲ء

کی صورت میں اپنی عظیم تخلیق پیش کی — یہ مشرق کا "طربیہ خداوندی" ہے اور بقول اقبال:

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است   ایں کتاب از آسمانے دیگر است[1]

۱۹۳۵ اور ۱۹۳۶ء میں اقبال کے دو اردو مجموعے طبع ہوئے یہ ہیں "بالِ جبریل"[2] اور "ضربِ کلیم"[3]۔ جبکہ انتقال کے بعد اُردو اور فارسی کلام "ارمغان حجاز" کے نام سے طبع ہوا[4]۔

۱۹۲۲ء[5] میں اقبال کو "سر" کا خطاب ملا۔ ۱۹۲۸ء میں مدراس کا سفر کیا جہاں خطبات دیئے یہ انگریزی میں "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے نام سے طبع ہوئے[6]۔ اقبال ملک کی سیاست میں بھی سرگرم عمل رہے۔ ۱۹۲۷ء[7] میں پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے، ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کی۔ یہی وہ دور ہے جس میں انھوں نے برصغیر کے اساسی مسائل کے حل کے لیے شمال مغربی ہندوستان میں مسلم اکثریت کے صوبوں پر مشتمل ایک جداگانہ مملکت کا تصور پیش کیا

---

[1] - جادید نامہ ("مناجات")

[2] تاریخ اشاعت - جنوری ۱۹۳۵ء

[3] تاریخ اشاعت - جولائی ۱۹۳۶ء

[4] تاریخ اشاعت - نومبر ۱۹۳۸ء

[5] "سر" کا خطاب جنوری ۱۹۲۳ء میں ملا اور اس وقت کے گورنر پنجاب سر ایڈورڈ میکلیگن نے اس کا اعلان کیا تھا۔

[6] اشاعت اول (انگریزی) ۱۹۳۰ء

[7] ۲۳ نومبر ۱۹۲۶ء کو لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے تھے۔

چنانچہ پاکستان کے حامی اقبال کو اپنا راہنما تصور کرنے لگے۔ ۱۹۳۲ء میں اقبال نے لندن میں منعقدہ گول میز کانفرنس میں شرکت کی یہ کانفرنس ہندوستان میں آئینی حکومت کے قیام کے سلسلے میں بلائی گئی تھی، اسی برس اقبال نے مسلم کانفرنس کی صدارت کی۔ ۱۹۳۵ء میں پنجاب یونیورسٹی نے انہیں "ڈاکٹر آف لیٹرز" کی ڈگری پیش کی۔[1]

گو اقبال ہمیشہ سرگرم عمل رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی صحت خراب ہوتی گئی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو آپ نے وفات پائی۔ بوقتِ انتقال اقبال کے ہونٹوں پر مسکراہٹ تھی اور کیوں نہ ہوتی اقبال نے خود بھی تو کہہ رکھا تھا۔

نشانِ مردِ مومن با تو گویم ۔۔۔ چوں مرگ آید تبسم برلبِ اوست

اقبال کی وفات پر ٹیگور نے یہ تعزیتی پیغام دیا:

"سر محمد اقبال کی وفات سے ادب میں جو خلا پیدا ہو گیا ہے وہ ایسے گہرے زخم کی مانند ہے جو طویل مدت میں کہیں جا کر مندمل ہو گا۔ ہندوستان جس کی دنیا میں ایسی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے ایک ایسے شاعر کا نقصان برداشت نہیں کر سکتا جس کی شاعری میں اس قدر عالمی کشش تھی۔"

اقبال نے ایک موقع پر کہا تھا:

غریبم درمیانِ محفلِ خویش ۔۔۔ تو خود گو با کہ گویم مشکلِ خویش

ازاں ترسم کہ پنہانم شود خامش ۔۔۔ غمِ خود را نگویم بادلِ خویش[2]

لیکن علامہ اقبال کے شاعرانہ افکار سے دنیا کی بڑھتی ہوئی دلچسپی نے اب انہیں "غریبم" نہ رہنے دیا اب اس میں کوئی شبہ نہیں کہ گزرتے وقت کے ساتھ علامہ سے محبت اور ان کی شہرت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔

---

[1] یہ ڈگری ۴ دسمبر ۱۹۳۳ء میں دی گئی تھی۔ [2] "ارمغانِ حجاز"

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد!
زگردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنیٔ آدم نگر، از ما چہ می پُرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا اُفتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پُرخوں شود روزے

("نغمۂ ملائک": جاوید نامہ)

۲۔ اقبال کا فلسفۂ شخصیت

از طلسمِ دوش و فردا بگذرم
از مہ و مہر و ثریا بگذرم

گو اقبال بنیادی طور پر شاعر ہے لیکن وہ ایک فلسفی بھی ہے، اسی لیے ان کی تخلیقات میں شاعری اور فلسفہ کا جام و مینا جیسا ساتھ نظر آتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ حیثیت کو سمجھنے کے لیے ان کے فلسفے کا مطالعہ اشد ضروری ہے اور نہیں تو کم از کم ان کے فلسفیانہ افکار کی حدود کا تو اندازہ ہونا لازم ہے اس موقع پر فلسفۂ اقبال کے اساسی تصورات کو ان کے درست تناظر میں رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال بنیادی اہمیت کا ہے کہ تحصیلِ علم کے بعد جب اقبال نے ان مسائل کے بارے میں سوچا جنہوں نے کئی برسوں سے اُن کے ذہن کو الجھائے رکھا تھا تو ان کا حل پیش کرنے کی سعی میں اقبال کے سامنے مشرق اور مغرب کی تصویر کے کون سے رخ نمایاں تر تھے؟ انیسویں صدی کے اختتام پر مغرب اپنی عظمت کے نصف النہار پر تھا اور یکے بعد دیگرے فتوحات ان کے قدم چوم رہی تھیں جبکہ اس کے برعکس مشرق کا حال دگرگوں تھا اور اسے اس دشمن نے شکست دے کر ذلتِ آشنا کر رکھا تھا جو اس وقت قادرِ مطلق معلوم ہوتا تھا— ایسا کیوں تھا؟ یہ مسئلہ غور و فکر

کا محتاج تھا علامہ اقبال نے جب اس پر غور کیا تو سطحی علامات سے ہٹ کر مرض کی جڑ پکڑنے
کی کوشش کی۔ مرض کی اس تشخیص میں علامہ کو اپنی عظیم ثقافت کے علاوہ عمرانیات اور تاریخ
کے مطالعہ سے بھی بہت مدد ملی، علامہ اقبال جلد ہی اس نتیجہ تک پہنچ گئے کہ مشرق کے انحطاط
اور زبوں حالی کا سب سے بڑا سبب ان کا فلسفۂ حیات تھا جو فنائے ذات کی تعلیم دیتا اور شخصیت
کی نفی کی تلقین کرتا جس کے نتیجہ میں دنیا کی اچھی اور خوبصورت چیزوں سے لاتعلقی اور عدم
دلچسپی کا میلان فروغ پاتا ہے، اقبال کے بموجب اس تمام شر کی اساس اس پر استوار
تھی کہ اسلام میں افلاطونی اور نو فلاطونی تصورات درآمد کیے گئے جن کی رو سے یہ
دنیا محض وہم اور مایا ثابت ہوتی ہے۔ مزید برآں یہ تصورات بدھ مت اور ویدانت
سے بھی گہری مماثلت رکھتے تھے۔ ان تصورات نے وحدت الوجود کے نظریہ کی
صورت میں اپنی تکمیل کی۔ اس نظریہ کے بموجب خدا ذاتِ مطلق ہے اور یہ دنیا
محض اس کا ایک عکسِ جمیل! اس تصور کے نتیجہ میں قرآن مجید کے ماورائی خدا کی
جگہ وحدت الوجود کے خدا نے لے لی اور یوں نام نہاد صوفیاء کا کاروبار چل نکلا۔ اسلام
میں تصوف کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس تحریک نے وہ کامیابی
حاصل کی کہ اس کے تصورات کو تمام دنیائے اسلام نے کلی صداقت کے طور پر تسلیم کر لیا۔

علامہ اقبال زندگی کے حقائق سے گریز کی تعلیم دینے والے ان منفی تصورات
اور سلبی عقائد کے خلاف صف آرا ہو گئے کہ یہ تصورات زندگی سے منہ موڑنا سکھا کر
تبدیلیٔ حالات کے لیے جدوجہد اور سعی و عمل کو بے معنی گردانتے تھے، گو علامہ سے قبل
بھی بعض مسلم مفکرین نے ان وحدت الوجودی تصورات کے خلاف آواز بلند کی تھی مگر
انہوں نے یہ سب مذہبی نقطہ نظر سے کیا تھا جبکہ اقبال نے زندگی کے عملی پہلوؤں کو
مدِنظر رکھ کر اس پر ایک کاری ضرب لگائی اور پرجوش الفاظ میں رائج تصورات کی مذمت

کرتے ہوئے زندگی کے حقیقی ہونے کا اعلان کیا۔ انھوں نے اس امر پر بطور خاص زور دیا کہ ہم کسی المناک سراب کے اسیر نہیں ہیں۔ رہا یہ سوال کہ " زندگی کیا ہے؟" تو اقبال نے اس کے جواب میں یہ کہا :

"یہ فرد ہے، جس کی اعلیٰ ترین صورت انا (ایگو) ہے جس میں فرد اپنی ذات میں ایک خود مختار مرکز کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔"

فلسفہ اقبال کی اساس تصور شخصیت پر استوار ہے کہ اقبال کے بموجب :

" الوہیت کا راز اصلاحِ ذات میں مضمر ہے۔" اور
" ذات کی نشوونما بیداریٔ کائنات کے مترادف ہے۔"

بقول اقبال :

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا ۔۔۔ مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن ۔۔۔ غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری ۔۔۔ بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

اقبال کے لیے عالمگیر زیست نام کی کوئی شے نہیں، ہر چیز اور ہر فرد اپنے وجود میں ایک الگ جہان انفرادیت کا حامل ہے، اس کائنات میں اس کے مخصوص مقام کا تعین بھی اسی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر سے مشروط ہے حتیٰ کہ مادہ یا غیر ذات بھی اپنے بطون میں زیریں سطح کی اناؤں کا ذخیرہ رکھتی ہے۔ جس وقت ان کی باہمی اثر پذیری اور ارتباط ہم آہنگی کی ایک خاص منزل تک رسائی حاصل کرلیتے ہیں۔ تو پھر زندگی اور شعور طلوع ہوتے ہیں۔ انفرادیت بلند سے بلند تر کرنے والی حرکت کا نام ہے اور تمام ذی وجود اس کے جلو میں چلتے ہیں۔ یہ حرکت زندگی کے زینہ پر قدم بہ قدم بلند ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ انسان کی صورت میں یہ مکمل طور پر نشوونما

پاکر شخصیت کا روپ دھار لیتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے الفاظ میں :

"تمام ذی وجود میں شخصیت کی بندربج بلندی کا یہ عمل ملتا ہے حتیٰ کہ انسان کی صورت میں یہ اکمل ترین صورت اختیار کر لیتا ہے۔"

—— یا پھر :

" ہر ذرۂ کائنات خود اظہاری کی آگ میں جلتا ہے ، ہر ریزہ دیوتا بننے کا خواہاں ہے۔"

—— اور یا پھر :

" ہر ذرہ امید دارِ عظمت ہے۔"

تاہم اقبال انسان کو ارتقاء کا منتہی نہیں گردانتے اس لئے اسے مکمل وجود تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اس ضمن میں رقم طراز ہیں :

"جسمانی اور روحانی لحاظ سے بھی انسان ایک خود کفیل مرکز کی حیثیت رکھتا ہے مگر وہ ہر لحاظ سے مکمل وجود نہیں ہے۔ وہ خدا سے جتنے فاصلے پر ہوگا اس کی انفرادیت میں اتنی ہی کمی واقع ہوگی، خدا سے قریب ترین انسان ہی مکمل ترین انسان ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خدا میں مدغم ہو جاتا ہے بلکہ اس کے برعکس وہ تو اپنی انا میں خود خدا کو بھی جذب کر لیتا ہے۔ زندگی آگے بڑھنے اور جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے اور یہ راہ کی تمام رکاوٹوں کے انجذاب سے جادہ پیما رہتی ہے۔ تمناؤں اور مقاصد کی تشکیلِ مسلسل اس کا جوہر ہے۔ اس نے اپنی بقا اور توسیع کے لیے اپنے وجود میں سے کچھ آلات ایجاد کئے ہیں یا پھر ان کی پرداخت کی ہے مثلاً حسیات یا ذہانت

وغیرہ اور ان ہی کی امداد سے وہ تمام رکاوٹوں کو جذب کرتی ہے۔
مادہ یا فطرت زندگی کی سب سے بڑی رکاوٹ ہے لیکن فطرت شر نہیں
ہے کیونکہ اس کی بنا پر انسان کے بطون میں خوابیدہ قوتیں بیدار
ہوتی ہیں۔ راہ کی تمام رکاوٹوں سے عہدہ براہی کے بعد انا آزاد
ہو جاتی ہے۔ یہ جزوی طور پر آزاد ہوتی ہے تو جزوی طور پر پابند۔
مگر یہ سب سے آزاد ترین وجود یعنی خدا تک رسائی سے مکمل آزادی
حاصل کر لیتی ہے۔"

اقبال نے اپنے مطمحِ نظر کی یوں وضاحت کی ہے :

" آخری عمل عقل کا مرہونِ منت نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک حیات آمیز
فعل ہے جو انا کے تمام وجود کو گہرائی بخشتا اور تخلیقی اعتماد کے ساتھ
اس کی قوتِ ارادی کو تیز تر کرتا ہے یہ دنیا ایسی نہیں جسے محض
تصورات سے دیکھا اور جانا جائے بلکہ سعی مسلسل سے اس کی تخلیقِ
مکرر کرنی ہوتی ہے۔ یہ لمحہ ارفع ترین مسرت کا لمحہ ہونے کے ساتھ
انا کے لیے عظیم امتحان کا لمحہ بھی ہوتا ہے۔"

اقبال کے اس فلسفہ کے بموجب انسان کو سب سے پہلے مادہ پر قابو پا کر اپنے ماحول کی تسخیر کرنی چاہیئے، یہ تسخیر اسے خدا کے قریب تر لا کر حصولِ آزادی میں ممد ثابت ہوگی اور ساتھ ہی تمناؤں اور مقاصد کی تخلیقِ مسلسل اسے ہمیشہ حالتِ اضطراب میں رکھے گی۔ اقبال کے بقول :

"شخصیت حالتِ اضطراب ہے اور صرف اسی سے اس کا وجود
باقی رہ سکتا ہے ، حالتِ اضطراب کی عدم برقراری حالتِ سکون پر

منتج ہوتی ہے۔ کیونکہ شخصیت یا حالتِ اضطراب انسان کی سب سے
اہم کارگزاری کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے انسان کو اس امر میں محتاط
رہنا چاہیے کہ کہیں وہ حالتِ سکون تک نہ پہنچ جائے۔ ہر وہ چیز جو
ہمیں حالتِ اضطراب میں رکھتی ہے ہمیں غیر فانی بناتی ہے۔"

اس کا یہ مطلب ہوا کہ بے سعی و عمل حصولِ آزادی اور امر بننا ناممکن ہے اسی لیے
اقبال نے قدم قدم پر سعی و عمل کی اہمیت پر زور دیا ہے چند مثالیں پیش ہیں:

کبھی دریا سے مثلِ موج ابھر کر　　کبھی دریا کے سینے میں اتر کر
کبھی دریا کے ساحل سے گزر کر　　مقام اپنی خودی کا فاش تر کر

بلکہ وہ تو اس انتہا تک بھی جانے کو تیار ہے:

ذوقِ تخلیق آتشے اندر بدن　　از فروغ او فروغِ انجمن

فلسفۂ اقبال میں شخصیت کے تصور کی اہمیت کا اس امر سے اندازہ لگایا
جا سکتا ہے کہ اقبال اسے خیر و شر اور مذاہب و اقدار سے وابستہ مسائل کے حل
کی کلید گردانتے ہیں۔ وہ اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

"تصورِ شخصیت ہمیں اقدار کی پرکھ کا ایک معیار مہیا کرتا ہے اور یہ
خیر و شر کا مسئلہ حل کرتا ہے۔ شخصیت کو مستحکم کرنے والی چیز خیر ہے
اور اسے کمزور کرنے والی شر، چنانچہ فنونِ لطیفہ، مذہب اور اخلاقیات
کو شخصیت کے نقطۂ نظر سے پرکھنا چاہیے۔"

اسی لیے زندگی کے تقاضوں سے چشم پوشی کرنے اور خود کو حالات کے دھارے پر
چھوڑ دینے والے اپنے وطن کے نوجوانوں کو وہ یوں سرزنش کرتا ہے:

عصرِ حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے　　قبض کی روح تری دے کے تجھے فکرِ معاش

دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا | زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا | جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش
فیضِ فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا | جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہِ خفاش[1]

اقبال نے ان تمام افراد کو ہدفِ تنقید بنایا ہے جو خوف سے مفلوج ہو کر خطرات کا سامنا کرنے کی جرأت گنوا بیٹھے ہیں :

شاعر بھی ہیں پیدا، علما بھی، حکما بھی | خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک | ہر ایک ہے گو شرحِ معانی میں یگانہ
"بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رم آہو | باقی نہ رہے شیر کی شیری کا فسانہ"
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند | تاویلِ مسائل کو بناتے ہیں بہانہ[2]

اے ہمالہ! اے اٹک! اے رودِ گنگ | زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ
پیر مرداں از فراست بے نصیب | نوجواناں از محبت بے نصیب
شرق و غرب آزاد، ما نخچیرِ غیر | خشتِ ما سرمایۂ تعمیرِ غیر
ہندیاں بایک دگر آویختند | فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں | ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں[3]

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک | بیچارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

---

[1] نظم کا نام : "مدرسہ" (ضربِ کلیم)
[2] "نفسیاتِ غلامی" (ضربِ کلیم)
[3] "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق"

دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے
جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے[1]

سوال یہ ہے کہ مصافِ زیست میں سب سے موثر ہتھیار کونسا ہے ؟ اقبال کے نزدیک تمام فتوحات کو ممکن بنانے والے آلے کا نام ہے — عشق! اقبال نے اس لفظ کو عام اُردو کی غزلیہ شاعری کے برعکس وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے کہ ان کے خیال میں یہ کائنات میں حیاتِ نو کا اصول، انسان کی پرکھ کا معیار اور اس کی اساس ہے :

عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفیٰ عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہہ حرم عشق امیرِ جنود عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش ارتقائے ممکناتِ مضمرش

دل ز عشق او توانا می شود خاک ہمدوشِ ثریا می شود

اقبال کے نزدیک " محبت فاتحِ عالم" ہے اور اسی لیے وہ کہتے ہیں :

---

[1] "گلہ" (ضربِ کلیم)

اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

لیکن محض عشق سے نہ تو شر کی قوتوں کو شکست دی جا سکتی ہے اور نہ ہی تنہا یہ انسان کو اعلیٰ اوصاف عطا کر سکتا ہے چنانچہ اس مقصد کے لیے فقر لازم ہے اقبال کے بموجب فقر کے حامل فرد کے لیے یہ لازوال دولت کا ماخذ ثابت ہوتا ہے، اسی سے وہ دنیا کی ربط و یابس سے ارفع اور ماورا ہو جاتا ہے جس سے اس میں غرورِ فقر پیدا ہو جاتا ہے:

میرا طریق امیری نہیں فقیری ہے   خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے   رہی نہ دولت سلمانی و سلیمانی

انسان نے اپنے لیے جس ارفع تصورِ حیات کا انتخاب کیا ہے۔ اس کے حصول میں جادہ پیمائی کے دوران انسان کو خیر اور حق و صداقت کے لیے مسلسل نبرد آزما رہنا ہوگا۔ وہ کسی کے آگے سرِ تسلیم خم نہ کرے گا اور صداقت کے علاوہ اور کسی کو تسلیم نہ کرے گا۔ چنانچہ "تسلیم و رضا" میں اقبال نے یہ تلقین کی:

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند   مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے   اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے

اپنی ذات میں اپنا مقصودِ خاص ہونا اور دوسروں کے نقشِ قدم پر نہ چلنا —— یہ ہے وہ منزل جو اقبال نے انسان کے لیے مقرر کی ہے —— اسی لیے اقبال اسے لکیر کا فقیر بننے کے برعکس جادہ تراش دیکھنا پسند کرتے ہیں:

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم   از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

—— یوں تمناؤں سے پُر اور آرزوؤں سے مملو زندگی اعلیٰ تر مقاصد کے حصول کے لیے ایک پرجوش سفر کا عنوان بن جاتی ہے

ہر شے مسافر ہر چیز راہی — کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی
تو مردِ میداں تو میرِ لشکر — نوری حضوری تیرے سپاہی
کچھ قدر اپنی تو نے نہ جانی — یہ بے سوادی یہ کم نگاہی
دنیائے دوں کی کب تک غلامی — یا راہبی کر یا پادشاہی
پیرِ حرم کو دیکھا ہے میں نے — کردار بے سوز گفتار واہی

فلسفۂ اقبال میں انسان کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اقبال کو انسان میں ایک جہانِ امکانات آباد نظر آتا ہے کہ اقبال کے بموجب یہ خود بھی تغیر آشنا ہے اور عالم کی تشکیل نو کا موجب بھی ہے۔ انسان بنیادی طور پر تخلیق کار ہے اور اقبال نے اسی تخلیق کار کو خالق جہاں کے مقابلہ میں بطور حریف پیش کیا ہے :

ز آب و گل خدا خوش پیکرے ساخت — جہانے از ارم زیبا ترے ساخت
دے ساقی بآں آتش کہ دارد — ز خاکِ من جہانِ دیگرے ساخت[1]

یہی نہیں بلکہ اپنی مئے تخلیق میں سرشار انسان خدا سے یوں مخاطب ہوتا ہے :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم[2]

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا؟

---

[1] پیامِ مشرق [2] "محاورہ مابین خدا و انسان" (پیامِ مشرق)

انسان میں خود شناسی سے اقبال اسے فطرت آتنا عظیم و برتر بنانا چاہتے ہیں اور اس لیے ان کی شاعری میں آہ اور واہ کا حسین امتزاج ملتا ہے :

وہی میری کم نصیبی وہی تیری بے نیازی — میرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی

یا پھر وہ یوں گویا ہوتا ہے :

تو ہے محیطِ بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

فلسفۂ اقبال انسان پر نئے اور روشن آفاق کے در وا کرتا ہے اور اپنی تقدیر کا خالق بننے کا درس دے کر وہ اسے آزادی سے ہم کنار کرتا ہے۔ اقبال نے کہا تھا :

گفتم کہ خاکی است و بخاکش ہمی دہند
گفت چو دانہ خاک شگافد گلِ تر است

فکرِ اقبال کے یہ پھول کھل کر جانفزا مہک کے حامل بن چکے ہیں آیئے ہم بھی ان سے ایک ہار گوندھیں :

پر دور وسعت گردوں یگانہ — نگاہِ او بہ شاخِ آشیانہ
مہ و انجم گرفتارِ کمندش — بدستِ اوست تقدیرِ زمانہ

جواں مردے کہ خود را فاش بیند — جہانِ کہنہ را باز آفریند
ہزاراں انجمن اندر طوافش — کہ او با خویشتن خلوت گزیند[1]

زندہ مشتاق شو، خلاق شو — ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

---

[1] ارمغانِ حجاز

درشکن آن را کہ ناید سازگار ‏ ‏ ‏ ‏ از ضمیرِ خود دگر عالم بیار

بندۂ آزاد را آید گراں ‏ ‏ ‏ ‏ زیستن اندر جہانِ دیگراں

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست ‏ ‏ ‏ ‏ پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

از جمالِ ما نصیب خود نبرد ‏ ‏ ‏ ‏ از نخیلِ زندگانی برنخورد

مردِ حق! برندہ چوں شمشیر باش ‏ ‏ ‏ ‏ خود جہانِ خویش را تقدیر باش

یہی ہے رازہے مردانِ حر کی درویشی ‏ ‏ ‏ ‏ کہ جبرئیل سے ہے اس کو نسبتِ خویشی

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے ‏ ‏ ‏ ‏ فقیہ و صوفی و شاعر کی ناخوش اندیشی

نگاہ گرم کہ شیروں کے جس سے ہوش اُڑ جائیں ‏ ‏ ‏ ‏ نہ آہِ سرد کہ ہے گوسفندی و میشی

۳- انسانِ کامل اور مثالی معاشرہ

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر　　　کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت　　　شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما　　　گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

عظیم صوفی شاعر مولانا رومی کے یہ اشعار "اسرار و رموز" کا سرنامہ بنتے ہیں اقبال نے یوں ہی بلا سوچے سمجھے ان اشعار کا انتخاب نہ کیا تھا کہ تمام فلسفۂ اقبال درحقیقت انسان کی تلاش بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ تسخیرِ انسان کی سعی کے مترادف ہے۔ اقبال کا مقصد یہ ہے کہ انسان پر اس میں ودیعت کردہ صلاحیتوں کا انکشاف کرتے ہوئے اسے زیادہ ارفع اور باثمر زندگی کے حصول کے لیے عمل پیرا کیا جائے۔ اس مقصد کے لیے وہ نہ تو ٹوٹکے بتاتے ہیں اور نہ ہی علمی نظریات کا سہارا لیتے ہیں۔ چنانچہ مردِ مومن کے روپ میں اقبال نے اپنے انسانِ کامل کی تصویر کشی ہی نہ کی بلکہ یہ بھی بتایا کہ کس طرح مردِ مومن بن کر انسانیت کی معراج پر پہنچا جا سکتا ہے اور اسی لحاظ سے اقبال کو ایک باعمل فلاسفر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں محض ایک مثالی تصور پیش نہیں کیا گیا جو کبھی بھی حقیقت کا روپ نہ دھار سکے بلکہ اس کے برعکس شعارِ زیست کے لیے یہ ہمیں عملی درس بھی دیتا ہے۔

اقبال کا انسانِ کامل پُرجوش جستجو، عزتِ نفس کے فاتحانہ اثبات اور

انسان کی الوہیت کا ثمر ہے :

ترا جوہر ہے نوری پاک ہے تو فروغِ دیدۂ افلاک ہے تو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حور کہ شاہینِ شہِ لولاک ہے تو

اگرچہ انسانیت مثالی افراد پر مشتمل نسل کی تشکیل کے عمل سے گزر رہی ہے۔ لیکن اقبال کے بموجب جب تک انا ارتقا کے مندرجہ ذیل تین مدارج طے نہیں کر لیتی اس وقت تک فوق البشر کا ظہور ممکن نہیں ہے :

۱ - اطاعت

۲ - ضبطِ نفس — یہ شعورِ ذات یا شخصیت کی ارفع ترین صورت ہے :

۳ - نیابتِ الٰہی

اقبال اس ضمن میں رقم طراز ہیں :

"یہ نائب (فوق البشر) اس دنیا میں خدا کا خلیفہ ہے یہ انا کی مکمل ترین صورت، انسانیت کی منزلِ مقصود اور ذہن و جسم کی صورت میں زندگی کی معراج ہے۔ اس پیکر میں ہماری ذہنی زندگی کا انتشار پُر آہنگ ہو جاتا ہے اور اس کے وجود میں اعلیٰ ترین ذہانت اور ارفع ترین توانائی ہم آہنگ ملتی ہیں۔ اس کے طرزِ حیات اور افکار و اعمال میں فرد اور جبلت یک جان ہو جاتی ہیں۔ وہ شجرِ حیات کا آخری ثمر ہے اور اس کا وجود ارتقا کے تمام اذیت دہ مدارج کا جواز بن جاتا ہے۔ وہ انسانیت کا حقیقی حاکم ہے اور اس کی حکومت زمین پر خدا کی حکومت ہے۔"

اقبال نے اس انسانِ کامل کی آمد کا خیر مقدم ان الفاظ میں کیا ہے :

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا | اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن | نغمۂ خود رابہشت گوش کن

خیز و قانونِ اخوّت ساز دہ | جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح | جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی | کاروانِ زندگی را منزلی

(اسرارِ خودی)

اقبال نے گو خود کو خواب دیکھنے والا اور عارف کہا ہے مگر ان کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ان کا سر افلاک کی بلندیوں پر تھا تو پاؤں مضبوطی سے زمین پر جمے ہوئے تھے۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کا فوق البشر محض داستانی کردار بنا رہے اور اسے محض ایک شاعر کا پریشان خواب سمجھا جائے۔ اسی لیے اقبال نے اسے انسانی معاشرہ سے منقطع ایک الگ وقوعہ بنانے کی کوشش نہ کی کہ وہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ فرد اپنے معاشرہ کا جزو ہوتا ہے :

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اقبال کے بموجب فرد اپنی اعلیٰ ترین صلاحیتوں کا اظہار صرف معاشرے میں رہ کر اور اسی کے وسیلہ سے ہی کر سکتا ہے مگر ایسے معاشرہ کے لیے بعض شرائط کی بجا آوری لازم ہے جو اقبال کے مطابق یوں ہیں :

۱۔ اس کی اساس روحانیت پر استوار ہونی چاہیئے جس کے اصول تصورِ توحید میں ملتے ہیں، چنانچہ اقبال کے الفاظ میں :

"اسلام کی رو سے مملکت محض انسانی معاشرہ کی روحانی اقدار کی ترویج کا ایک ذریعہ ہے ۔"

اقبال اس ضمن میں ثقافت کے کردار سے بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :

"نئی ثقافت کے لیے اصولِ توحید میں عالمی اخوت کی اساس مہیا ہو جاتی ہے جہاں تک اسلام کی مدنیت کا تعلق ہے تو یہ بنی نوع انسان کی جذباتی اور ذہنی زندگیوں میں اس اصول کو زندہ اور فعال عنصر بنانے کا ایک عملی ذریعہ ہے کہ اس میں تختِ شاہی کے برعکس خدا سے وفاداری کا مطالبہ کیا جاتا ہے ۔ خدا کیونکہ تمام انسانی زندگی کی آخری روحانی اساس ہے اس لیے خدا کی تابعداری ایک لحاظ سے انسان کی اپنی مثالی فطرت سے تابعداری قرار پاتی ہے ۔"

۲ ۔ کسی ہادی یا پیغمبر کی ذات کو انسانی معاشرہ میں مرکزی مقام حاصل ہونا چاہیئے ۔ بالفاظِ دیگر مسلمانوں کے لیے ان کے معاشرہ میں آنحضرت صلعم کی ذات کو مرکزی اور اساسی اہمیت حاصل ہونی چاہیئے ۔

۳ ۔ قرآن مجید کی صورت میں اس کے پاس ایک ضابطۂ اخلاق ہونا چاہیئے اور مکہ کی صورت میں ایک مرکز !

۴ ۔ معاشرہ کی جملہ صلاحیتیں تسخیرِ فطرت کے لیے وقف ہونی چاہئیں ۔ اقبال اس عقیدہ کے حامل تھے کہ مشرق کے انحطاط ، اس کی سیاسی زندگی میں انتشار اور اقتصادی عدم استحکام کا سب سے بڑا سبب سائنسی علوم سے بے توجہی میں تلاش کیا جا

سکتا ہے۔

۵۔ معاشرہ میں استحکام کا موجب بننے والی روایات کو برقرار رکھنا چاہیئے۔

یہ امر باعثِ دلچسپی ہے کہ اقبال نے روایت کے مفہوم میں قومی ورثہ کی تشکیل کرنے والی جملہ اشیاء کو شامل کیا ہے وہ تمام امور جو کسی ملک کو ایک خاص رنگ دے کر اسے دیگر ممالک سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ سب روایت کا حصہ ہیں، یہ نسلاً بعد نسلاً منتقل ہونے والے بزرگوں کے اقوالِ زریں کے مترادف نہیں ہیں اقبال اس اہم حقیقت سے باخبر ہیں کہ بشمول مادہ اور خیال دنیا کی ہر شے مائل بہ ارتقا ہے لہٰذا ایک وقت ایسا بھی آجاتا ہے جب بعض "انواع" کی چھان پھٹک کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس ضمن میں اقبال نے یہ دلیل پیش کی ہے:

"اگر روایت پرستی کوئی اعلیٰ پایہ کی خوبی ہوتی تو آنحضرت صلعم بھی اپنے آباؤ اجداد کے نقش قدم پر چلتے۔"

لہٰذا اقبال کی بموجب:

"ہمیں کبھی بھی لکیر کا فقیر نہ بننا چاہیئے۔"

اس ضمن میں علامہ اقبال مزید رقم طراز ہیں:

"اسلام میں زندگی کو جداگانہ اجزا میں تقسیم نہیں کیا جاتا، نہ یہ محض فکر ہے نہ عمل اور نہ ہی صرف جذبات و احساسات — بلکہ یہ تو مکمل انسان کا اظہار ذات ہے۔"

اقبال کے بموجب اسلام عام مروج معنی میں مذہب نہیں بلکہ یہ تو فلسفۂ حیات ہے ایسا فلسفہ جس میں فرد کی ہم آہنگ نشوونما سے کل انسانیت کی قلبِ ماہیت کی جاتی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

" اسلام میں حقیقت وہی ہے جسے ایک زاویہ سے دیکھو تو وہ کلیسا نظر آتی ہے جبکہ دوسرے رخ سے دیکھنے پر مملکت ـــ اسی لیے تو قرآن مجید میں مذہب اور حکومت اور اخلاقیات اور سیاست کو ہم آہنگ کرنے کی ضرورت پر زور دیا گیا "

اور بقول اقبال :

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود ؎ کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

اقبال نے ـــ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ناقابلِ تفریق وحدت کی صورت میں متحد دیکھنے کا خواب دیکھا تھا اسی لیے اقبال نے " قومیت " (اس لفظ سے وابستہ محدود مفہوم کی بنا پر) اور استعماریت دونوں کو ہدفِ تنقید بنایا کہ اقبال کی دانست میں ان دونوں تصورات نے اخوت کے احساسات کند کر کے جنگ کے بیج بوئے اور یوں انسانیت کو " امن کی جنت " سے محروم کر دیا ۔

علامہ اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے :

" یورپ میں قومیت سے جو مخصوص مفہوم وابستہ ہو چکا ہے میں اس کا مخالف ہوں کیونکہ مجھے اس تصور میں ملحدانہ مادیت کی شروعات نظر آتی ہیں اور میں اس ملحدانہ مادیت کو جدید دنیا کے لیے ایک عظیم خطرہ تصور کرتا ہوں ۔ حب الوطنی البتہ ایک قطعی فطری وصف ہے اور یہ فرد کی اخلاقی زندگی میں ایک جداگانہ مقام کی حامل ہے تاہم فرد کی زندگی میں اس کے عقیدہ و ثقافت اور تاریخی روایات کو اساسی حیثیت حاصل ہوتی ہے ۔ میری دانست میں یہ ہیں وہ چیزیں جن کی خاطر زندہ رہنا چاہیے اور جن کے تحفظ کی خاطر جان قربان کرنی

چاہیئے نہ کہ وہ خطۂ ارض جس سے انسان کی روح عارضی طور پر وابستہ ہے۔"

اقبال اس ضمن میں مزید رقم طراز ہیں :

"جب تک کہ یہ نام نہاد جمہوریت ، یہ مذموم قوم پرستی اور یہ قابلِ نفرت استعماریت خاک میں نہیں مل جاتیں ، جب تک اپنے طرزِ عمل سے افراد یہ واضح نہیں کر دیتے کہ یہ کل عالم خدا کے کنبہ کے مترادف ہے اور جب تک بتانِ رنگ وخوں کا وجود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم نہیں کر دیا جاتا ہم نہ تو پر مسرت اور آسودہ زندگی بسر کر سکتے ہیں اور نہ ہی آزادی ، مساوات اور بھائی چارہ کی اعلیٰ اقدار کا فروغ ممکن ہے ۔"

اقبال نے نسلی امتیاز کی ہمیشہ پرزور الفاظ میں مذمت کی ہے چنانچہ ان کے بقول:

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہوگئی — اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر[1]

وہ مزید رقم طراز ہیں :

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم — چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو برما حرام است — کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم[2]

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی — اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے نوعِ انساں کو — اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا

---

[1] "دنیائے اسلام" (بانگِ درا)
[2] "پیامِ مشرق"

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی — تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے — تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا[1]

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی!
گھر میرا نہ دلّی، نہ صفاہاں، نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نہ ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودہ کو کہے کوہِ دماوند[2]

امتیازاتِ نسب را پاک سوخت
آتش او این خس و خاشاک سوخت

الغرض! اقبال نے جس دنیا کا خواب دیکھا اس میں سیاست کے برعکس مذہب کی حکمرانی ہے اسی لیے انہوں نے میکیاولی کی مذمت کرتے ہوئے اُسے "جھوٹے خداؤں کا پجاری" قرار دیا۔ برصغیر کی سیاسی صورت حال کے تناظر میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا وہ بے حد معنی خیز ہیں:

---

[1] "طلوعِ اسلام" (بانگِ درا)
[2] غزل (بالِ جبریل)

"آج کے ہندوستان میں اس نوع کے خیالات کا فروغ اسلام کے ڈھانچے کو متاثر کرسکتا ہے اور سیاست سے میری دلچسپی کی اصل وجہ بھی یہی ہے۔"

ایک اور موقع پر انھوں نے یوں لکھا :

"سیاست کی جڑیں افراد کی روحانی زندگی میں پیوست ہوتی ہیں فرد اور قوم دونوں ہی کی زندگی میں مذہب ایک بھرپور قوت کے طور پر اپنا کردار ادا کرتا ہے۔"

اس ضمن میں وہ مزید رقم طراز ہیں :

"وہ مذہب جو اپنے ارفع ترین روپ میں نہ تو امر و نہی ہو، نہ ملائیت اور نہ رسوم ـــــ صرف وہی مذہب آج کے انسان کو جدید سائنس کی ترقی سے پیدا ہونے والی صورتِ حال سے عہدہ براہی اور نئی زندگی کے تقاضوں کی گراں بار ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانے کے لیے اخلاقی طور پر تیار کرسکتا ہے ..... اپنی اصل اور اپنے مستقبل کے بارے میں نئی آگہی اور اپنے اپنے راستوں اور منزلوں کے تعین سے ہی انسان بالآخر اس معاشرہ پر فتح یاب ہوسکتا ہے جس میں غیر انسانی مسابقت ایک قومی محرک کی صورت میں ملتی ہے اور جس کی تہذیب مذہبی اور سیاسی اقدار کی داخلی کشمکش کے باعث اپنی روحانی وحدت سے ہاتھ دھو بیٹھی ہے۔"

ان خیالات کے تناظر میں اقبال نے سب سے پہلے شمال مغربی ہند میں ایک اسلامی مملکت کی تشکیل کا تصور پیش کیا تاکہ وہاں ایک حقیقی اسلامی معاشرہ کی اساس استوار کی جاسکے۔ چنانچہ قائد اعظم محمد علی جناح کے ساتھ اقبال بھی بانیٔ پاکستان ہیں۔

ایک انگریز نقاد[1] نے اقبال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی شاعری میں بیان کئے گئے اصولوں کی آفاقیت کے باوجود خود اقبال نے بطورِ خاص اسلامی دنیا سے خطاب کیا۔ اس پر علامہ نے یہ جواب دیا:

"میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے اور عملاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کا مٹا دینا ہے اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگِ گراں ہے نہایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ در اصل اسلام بلکہ کائنات کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ نوعِ انساں سے محبت رکھتے ہیں ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علمِ جہاد بلند کریں میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود

---

[1] یہ انگریز نقاد پروفیسر ڈکنسن ہے جس نے نکلسن کے "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمہ (۱۹۲۰ء) پر تبصرہ میں اقبال پر کئی الزامات عائد کئے تھے یہ تبصرہ "دی ایتھنم" میں طبع ہوا تھا۔ (اردو ترجمہ کے لیے ملاحظہ ہو "معارف" ستمبر ۱۹۲۱ء) اقبال نے پروفیسر نکلسن کو ایک مکتوب کی صورت میں جو جواب دیا وہ "فلسفۂ سخت کوشی" کے عنوان سے "نیرنگِ خیال" (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء) میں طبع ہوا۔ اس کا ترجمہ چراغ حسن حسرت نے کیا تھا یہ خط "اقبال نامہ" (جلد اول) مرتبہ شیخ عطا اللہ میں بھی شامل ہے۔

ملک پر ہے۔ دنیائے اسلام میں استیلاء حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کرکے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے اس لیے میں ایک مسلمان اور ہمدرد نوع کی حیثیت سے انہیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشوو ارتقاء ہے نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم حیاتِ اجتماعی کی ترقی اور تربیت کا ایک وقتی اور عارضی پہلو ہے اگر اسے یہی حیثیت دی جائے تو مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن میں اس چیز کا مخالف ہوں کہ اسے انسانی قوتِ عمل کا مظہر اتم سمجھ لیا جائے۔ یہ درست ہے کہ مجھے اسلام سے بے حد محبت ہے لیکن مسٹر ڈکنسن کا یہ خیال صحیح نہیں کہ میں نے محض اس محبت کے پیشِ نظر مسلمانوں کو اپنا مخاطب بنایا ہے بلکہ دراصل عملی حیثیت سے میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ ایک خاص جماعت یعنی مسلمانوں کو اپنا مخاطب قرار دیا جائے کیونکہ تنہا یہی جماعت میرے مقاصد کے لیے موزوں واقع ہوئی ہے[1]

---

[1] "فلسفہ سخت کوشی" ترجمہ: چراغ حسن حسرت۔ (نیرنگِ خیال۔ اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)

مُرید ہندی

آسمانوں پر مرا فکرِ بلند
میں زمیں پر خوار و زار و دردمند

کارِ دنیا میں رہا جاتا ہوں میں
ٹھوکریں اس راہ کی کھاتا ہوں میں

کیوں مرے بس کا نہیں کارِ زمیں
ابلہِ دنیا ہے کیوں دانائے دیں؟

پیرِ رومی

آں کہ بر افلاک رفتارش بود
بر زمیں رفتن چہ دشوارش بود

("پیر و مرید" : بالِ جبریل)

۴ - اقبال کی مابعد الطبیعات اور فلسفۂ مذہب

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں
اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے
اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں

O

وجدان — حصولِ علم کا ذریعہ :

اقبال کی مختصر کتاب "فلسفۂ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" ان کے فکری ارتقا میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اس میں نہ صرف ان کے پیغام کے اساسی نکات مل جاتے ہیں بلکہ اس سے یہ بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ شاعرِ مشرق اسلام کی تشکیلِ نو میں مذہب اور فلسفہ کی ہم آہنگی کا خواہاں ہے۔

تشکیلِ جدید کے اس اہم کام کے لیے اقبال نے یونانی فکر کا سہارا لینے کے برعکس اس پر سخت تنقید کی۔ اقبال کی دانست میں تجربات کو ملحوظ نہ رکھنے کی بنا پر یہ فلسفہ محض فکر ہی رہ جاتا ہے جبکہ اقبال کے مطابق تمام علم کی اساس ان ہی پر استوار ہونی چاہیئے اسی لیے اقبال نے کلاسیکی فلسفہ میں روح اور مادہ کو الگ الگ ہوا بند ڈبوں میں محفوظ رکھنے والی مجبرد ثنویت پر اعتراضات کرتے ہوئے اس امر پر زور دیا :

"اسلام میں حقیقت اور تصور دو ایسی مخالف قوتیں نہیں جو کبھی ہم آہنگ نہیں ہو سکتیں ..... اسلام تو مادی دنیا کا اثبات کرتے ہوئے اسے تسخیر کی راہ سمجھاتا ہے"

فکرِ یونانی اور کلاسیکی فلسفہ کے برعکس اقبال نے جدید فلسفہ سے نسبتاً زیادہ کسبِ فیض کیا ہے۔ کانٹ کے بعد سے جدید فلسفہ زیادہ تر تجربی رہا ہے اور اقبال بھی اسی کو اسلام کی روح کے قریب تر محسوس کرتے ہیں۔ اسلام میں دنیا کی حقیقی سمجھتے ہوئے ہمیشہ اس امر پر زور دیا جاتا رہا ہے کہ تجربہ ہی حصولِ علم کا ذریعہ ہے لیکن یہ مماثلت بس یہیں تک محدود ہے کیونکہ جدید سائنس اور فلسفہ میں حسیاتی تجربہ پر زور دیا جاتا ہے یہی نہیں بلکہ صرف اسی کو کلی صداقت کے طور پر بھی تسلیم کیا جاتا ہے چنانچہ اس تصور کے بموجب مادہ کے علاوہ حقیقت کے اور کسی روپ کو درست نہیں سمجھا جا سکتا جبکہ ان کے برعکس اسلام میں ایک ماورائی حقیقت کے وجود پر بھی زور دیا جاتا ہے

کانٹ نے علم کو صرف تجربی حقیقت تک محدود کرتے ہوئے یہ کہا کہ مادہ کی دنیا سے باہر ہم کسی شے کا بھی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ لیکن اقبال اس تصور کے مخالف ہیں کہ وہ انسان کو حسیات اور عقل کے زندان میں مقید کرنے کو تیار نہیں وہ تو زمان و مکان کی قیود توڑنا چاہتے ہیں اور انا کے اسرار سے بلا واسطہ آگہی کے خواہاں ہیں اور آزادی اور ابدیت ان کے مقصود ہیں۔ اس آگہی کا عقل و استدلال اور حسیات کے وسیلہ سے حصول ناممکن ہے اس کے لیے تو ایک اور ہی پر اسرار قسم کی واردات کی ضرورت ہو گی ــــ گہرائی سے مملو وہ عجیب واردات جسے اقبال وجدان کہتے ہیں۔ صرف اسی وجدان سے ہی حقیقتِ مطلق گرفت میں آئے گی اور صرف اسی سے آگہی ممکن ہے۔

درحقیقت وجدان کی اہمیت پر یہ زور دینا کوئی نیا نہیں ہے۔ بلکہ مختلف اوقات میں اس تصور کی بازگشت سنی جاتی رہی ہے۔ چنانچہ تمام صوفیاء کبار اسی وسیلہ سے حقیقتِ مطلق کا عرفان حاصل کرتے رہے ہیں تاہم غزالی کی مانند ان میں سے بیشتر نے وجدان کو فکر اور ادراک سے جداگانہ اور منفرد ایک الگ شعبۂ علم گردانا ہے۔ مگر علامہ اقبال وجدان کے اس تصور سے متفق نہیں چنانچہ ان کے بموجب وجدان بھی دیگر شعبۂ علوم سے مماثلت رکھتا ہے یہ تسلیم کہ یہ سارا مسئلہ احساسات ہی کا ہے تاہم یہ ذات کے نہاں خانہ میں غوطہ زنی کے مترادف بھی نہیں ہے بلکہ دیکھا جائے تو اساسی طور پر یہ احساسات بھی ادراکی نوعیت کے ہیں لہٰذا یہ ادراک جتنا ہی معروضی بھی ہے، ہوتا یہ ہے کہ صوفی حقیقت اولیٰ کی تحسین سے آغازِ کار تو کرتا ہے لیکن اپنے وجدان کو بس یہیں تک محدود رکھتا ہے جبکہ اقبال ان صوفیاء کے برعکس وجدان کا آپ ذات سے آغاز کرتے ہیں جس کے نتیجہ میں وجدان معمولات کے تجربات سے قریب تر ہو جاتا ہے —— یوں اقبال وجدانِ ذات سے چل کر حقیقتِ مطلق تک پہنچتے ہیں۔ اس ضمن میں علامہ رقم طراز ہیں:

"وجدان زندگی کو مرکزیت پیدا کرنے والی انا کے طور پر ظاہر کرتا ہے یہ علم اس لحاظ سے خواہ کتنا ہی خام کیوں نہ ہو کہ یہ ہمیں صرف ایک نقطۂ انحراف دیتا ہے مگر اس لحاظ سے یہ کارآمد بھی ہے کہ حقیقت کی قطعی ماہیت کا بلاواسطہ اسی سے اظہار ہوتا ہے پس تجربات وواردات کے حقائق اس اخذ شدہ نتیجہ کی توثیق کرتے ہیں کہ حقیقت کی قطعی ماہیت روحانی ہے اور اسے انا کے طور پر ہی سمجھنا چاہیئے۔ مگر مذہب فلسفہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بلند پرواز ہوتا ہے۔ درحقیقت فلسفہ شاہدٗ

اشیاء کے دانشورانہ زاویہ نگاہ کا نام ہے اس لئے اگر متنوع تجربات کی بوقلمونی کو ایک تصور کے تابع کسی نظام کے تحت مرتب کیا جا سکے تو پھر فلسفہ اس تصور سے آگے جانے کی کوشش نہیں کرتا لہذا فلسفہ حقیقت کو قدرے فاصلہ سے اور جیسی کہ وہ ہے۔ اسی روپ میں دیکھتا ہے۔ جبکہ اس کے مقابلہ میں مذہب میں حقیقت سے مذہبی رابطہ مقصود ہوتا ہے۔ لہذا اگر اوّل الذکر محض ایک نظریہ ہے تو موخر الذکر ایک زندہ واردات اور تعقل اور تجربت کا ایک انداز ہے"

جہانِ مادہ :

علامہ اقبال کے ذہن میں خارجی دنیا میں معروضی حیات کے بارے میں کسی طرح کے شکوک نہ تھے اقبال کے بموجب ہماری حسیات کی شہادت ایک ناقابل تردید ثبوت کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ کل علم کی لازمی اساس بننے والی معروض اور موضوع کی ثنویت بھی اس ضمن میں توثیق کے ذرائع مہیا کرتی ہے۔ اقبال کے بموجب یہ زندگی دراصل انا اور اس کے خارجی ماحول کے درمیان ایک لامتناہی کشمکش میں مضمر ہے۔ انا ماحول پر حملہ آور ہوتی ہے تو ماحول انا سے برسرپیکار رہتا ہے اگر مادہ محض مایا کا جال ہے تو پھر یہ کشمکش کیسے ممکن ہو سکتی ہے؟ آخر انسان چھلاووں سے تو نہیں لڑ سکتا!

تاہم اس امر کا تعین باقی ہے کہ مادہ کی ماہیت کیا ہے؟ ارسطو سے ورثہ میں ملے ہوئے قدیم تصور کی رو سے تو یہ دنیا ایک خلا میں جسے مکان کہتے ہیں واقع ہے اور یہ تکمیل شدہ ہے لہذا اب اس میں مزید نشوونما کی گنجائش نہیں ہے لیکن آئن سٹائن نے اس تصور کو باطل ثابت کر دکھایا اور اقبال بھی اس ضمن میں قرآن مجید کی تعلیمات

سے انحراف کئے بغیر آئن سٹائن کے ہم نوا ہیں ۔ کیا آنحضرت صلعم کا یہ ارشاد نہیں کہ "خدا دنیا کو حیاتِ نو بخشے گا؛ اور پھر اس کے بعد وہ اسے نیا جنم دے گا"

اقبال کے بموجب یہ کائنات تکمیل شدہ نہیں کہ یہ تغیر نا آشنا ہو اور یہ کہ اس کے تمام تخلیقی مراحل ہمیشہ ہمیشہ کے لیے طے پا گئے ہیں[1] ۔ اسی طرح مادہ بھی ساکت اور جامد ہونے کے برعکس ہر دم تغیر پذیر اور متحرک رہتا ہے علامہ کے خیال میں یہ کائنات "شے ہونے کے برعکس عمل ہے" چنانچہ انتشار کی موجودات میں تبدیلی اور زندگی اور ضمیر کا ظہور۔ یہ سب ارتقائی عمل کا ثمر ہیں؛ یہ عمل بے حدود ہے کہ ترقی کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ۔

ادراک یا فکر کے ذریعہ سے مادہ کی ماہیت کو نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ ان دونوں کے بموجب حقیقت غیر محرک اور دائمی قرار پاتی ہے جیسا کہ برگساں نے کہا کہ ہم وجدان کے ذریعہ سے زیادہ بہتر طور پر حصولِ علم کر سکتے ہیں لیکن اقبال اس ضمن میں موخر الذکر کی افادیت کے اتنے قایل نہیں ہیں اسی لیے اقبال نے اس چیز کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیا جس سے ہم سب آگاہ ہیں یعنی ذات اور اس کی واردات۔ آغازِ کار اپنی ذات سے ہی کرنا پڑے گا اور یوں اصول مشابہت کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ کائنات کی ماہیت بھی ذات جیسی ہے وہ منفرد ذات ہے۔ جو خود مختار بھی ہے اور تخلیقی ارادہ کی حامل بھی !

خدا یا "مطلق" :

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ !

---

[1] ملاحظہ ہو اقبال کا یہ شعر :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اقبال کے خود مختار اور تخلیقی ارادہ کو دو طرح سے سمجھا جا سکتا ہے یعنی یا تو یہ مقاصد سے تہی ایک اندھی قوت ہے ورنہ بصورتِ دیگر حصول مقاصد کے لیے یہ ایک شعوری توانائی ہوگی۔ اقبال کے بموجب سمت نما عقل کی راہنمائی میں تخلیقی توانائی ہی درحقیقت جوہرِ کائنات ہے اور اسی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس دنیا کی رہنما ایک خارج الوجود ہستی ہے؟ یا یہ ایک ایسی ذہین ذات کا کارنامہ ہے جس کے پیش نگاہ ایک مخصوص لائحہ عمل بھی ہے پہلا مفروضہ تو اس بنا پر درست نہیں کہ اس کی رو سے آزادی اور پیش قدمی فریبِ نگاہ قرار پاتی ہیں یعنی انجام ازل سے ہی خارج میں طے کر دیا گیا اور یوں تمام امور اس کی مطابقت میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پہلے سے طے پا گئے جبکہ اس کی برعکس صورت میں اپنے ارادوں کے مطابق اس مادہ کو صورت پذیر کرکے ایک خاص نہج پر چلانے والی ہستی خود اس کی خالق نہ ہوگی یعنی وہ ایک موجد سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتی۔ اسی لیے ہمیں دوسری متبادل صورت ہی کو درست تسلیم کرنا چاہیے جس کی رو سے یہ تمام کائنات ایک شخصیت کی حامل تصور ہوتی ہے اور یوں اس کا ایک مرکزِ حوالہ متعین ہو جاتا ہے۔

آئیے اب اس مسئلہ پر غور کریں کہ انائے مطلق اور غیر مطلق اناؤں میں کیا تعلق بنتا ہے۔ اس تعلق کو تین صورتوں میں سمجھا جا سکتا ہے:

۱۔ انائے مطلق ہی اصل حقیقت ہے اور یہ اپنے وجود میں تمام غیر مطلق اناؤں کو جذب کر لیتی ہے کہ ان تمام اناؤں کا اپنا کوئی وجود نہیں ہے۔

۲۔ انائے مطلق ان تمام غیر مطلق اناؤں کو یوں اپنے وجود کی آغوش میں لے لیتی ہے کہ ان کی ہستی معدوم نہیں ہوتی۔

۳۔ انائے مطلق ان غیر مطلق اناؤں سے الگ اور ماورا سمجھی جاتی ہے۔ اقبال

نے آخری صورتِ حال کو تو قطعی طور سے مسترد کر دیا ہے کیونکہ اس کی رو سے مطلق اور غیر مطلق اناؤں میں بعد کی خلیج پیدا ہو جاتی ہے اقبال کے الفاظ میں :

"غیر مطلق کی تردید سے حاصل شدہ مطلق درحقیقت کاذب مطلق ہے۔"

اسی طرح اقبال نے پہلی صورت حال کو بھی یکسر مسترد کیا ہے۔ کیونکہ وجدانِ ذات سے یہ نکتہ آشکار ہوتا ہے کہ یہ اپنے ایک منفرد وجود کی حامل ہے مزید برآں صوفیا کے تجربات نے بھی انسانی شخصیت کے وجود کی نفی نہیں کی بلکہ اس کا اثبات کیا ہے۔ صوفی کی خدا سے ہم آہنگی بھی وجودی ہونے کے برعکس ایک طرح کی ہیجانی کیفیت کا نام ہے لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ انائے مطلق تمام غیر مطلق اناؤں کو ان کی ہستی معدوم کئے بغیر اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔

اسی سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ انائے مطلق ان معنوں میں مطلق یا ماورا نہیں جن معنی میں فلسفہ کے کلاسیکی دبستانوں میں خدا کے تصور کو پیش کیا جاتا ہے۔ اسی طرح راسخ العقیدہ وحدت الوجودیوں کے مطابق یہ محیطِ کل بھی نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک ذاتی حقیقت کا نام ہے نہ کہ ایک غیر ذاتی توانائی کا! یہ بھی ہماری طرح ایک شخصیت کی حامل ہے یعنی اسے بھی اپنی شناخت کا شعور حاصل ہوتا ہے البتہ اس کی شناخت ہمارے تجربات سے بلند ہے اور اسی لیے یہ ماورا ہے۔ المختصر! یہ بیک وقت ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی لیکن اس کے باوجود یہ وہ بھی نہیں اور یہ بھی نہیں! محیطِ کل کے مقابلہ میں ماورایت پر زیادہ زور دیا ہے وہ اس ضمن میں رقم طراز ہیں :

" لہٰذا تجربہ کے تمام پہلوؤں کی ژرف نگاہی پر مبنی تنقید سے ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حقیقتِ مطلق "سمت نما عقل کی راہنمائی میں تخلیقی

قوت" ہے مگر اس قوت کی انا کی سورت میں تعبیر تلاش کرنا خدا کو انسان کی شبیہہ پر ساخت کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو تجربہ کی اس واضح حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ زندگی محض بے روپ مادہ کا نام نہیں بلکہ وحدت کے اس تنظیمی اصول کا نام ہے جو ایک تعمیری مقصد کے لیے زندہ عضویت کے منتشر میلانات کو یکجا کر کے ایک رشتۂ وحدت میں آمیز کرتا ہے"۔

زمان و مکان :

تری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ　　اپنے لئے لامکاں میرے لیے چار سو

جہاں تک زمان و مکان کا تعلق ہے تو اقبال نظریہ اضافیت کے مکمل طور پر قائل ہیں اس کے بموجب زمان و مکان محض معروضی حقائق نہیں ہیں جن سے کہ انسانی انا یکسر نا آشنا ہوتی ہے یہ تو وہ روپ ہیں جن میں موخر الذکر اپنا اظہار کرتی ہے اسی طرح انہیں ایک دوسرے سے غیر مطلق اور منقطع یا آزاد خود مختار شعبوں کی حیثیت بھی حاصل نہیں ہے۔ زمان و مکان میں وہی رابطہ ہے جو جسم اور روح میں ملتا ہے — زمان کو روحِ مکان سمجھنا چاہیئے!

کانٹ کے تصورات کے برعکس زمان و مکان متعین شدہ اور تغیر نا آشنا نہیں ہیں کیونکہ یہاں ایسا کوئی مکان نہیں جس میں اشیاء موجود ہوتی ہیں مکان تو " ایک حرکی ظہور" ہے انسانی مکان کی لمبائی چوڑائی اور گہرائی تین جہات کی صورت میں پیمائش ممکن ہے چنانچہ ہم اپنی ان جہات میں کمی بیشی بھی کر سکتے ہیں لیکن تجربہ کی ایک سطح وہ بھی ہے جہاں زمان و مکان نہیں ہوتے۔ خدا کا مکان " تمام جہات سے آزاد ہے۔"

ہم زمان کو ماضی حال اور مستقبل کے پیمانوں سے ماپتے ہیں اور اسے آنات کا سلسلہ سمجھتے ہوئے مکان میں ایک خط کے مترادف گردانتے ہیں۔ یہ تسلسلِ زمان ہے مگر حقیقی زمان یا دوران ہیں "نامیاتی وحدت" ہمیں ماضی حال اور مستقبل سبھی بیک وقت عطا کرتی ہے:

"برگساں نے ہمیں یہ بتایا ہے کہ زمان ایک ایسا خطِ لا تناہی نہیں جس میں سے خواہ پسند کریں یا نہ کریں ہمیں ہر حال میں گزرنا پڑتا ہے زمان کا یہ تصور خالص نہیں ہے۔ زمانِ خالص طوالت سے عاری ہوتا ہے ہم اسے اوقات میں تبدیل کرکے فضائی بنا دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں ہم اس سے عہدہ برا ہونے میں دقت محسوس کرتے ہیں.......
جب تک ہم زمان کو فضائی سمجھتے رہیں گے ہم اس کے تابع رہیں گے فضائی زماں تو ایسی بیڑی ہے جسے زندگی نے موجودہ ماحول کے انجذاب کے لیے وضع کیا تھا۔ درحقیقت ہم بے زمان ہیں یہی نہیں بلکہ اس زندگی میں بھی اپنے بے زمان ہونے کا احساس کرنا ممکن ہے۔"

زمان و مکان دونوں کا انا سے رابطہ ہوتا ہے اسی لیے تو ہمیں یہ آنات و اوقات کے نشانات معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر انسان کو اپنی ذات میں ودیعت کی گئی صفات کا احساس ہو جائے تو وہ زمان و مکان سے ماورا ہو سکتا ہے اور یوں اس کے شعور اور آگہی کا یہ انقلاب اسے تسلسلِ زمان کے زنجیروں سے آزاد کرا سکتا ہے۔ اس صورت میں وہ مکان کی آلودگی سے پاک ایک "یکتا اور منفرد لمحہ" کے خالص دوران میں زندگی بسر کرے گا[1]:

---

[1] ڈاکٹر عشرت حسین انور "اقبال کی مابعد الطبیعات" لاہور، ۱۹۴۴ء

"تیری حد صرف خدا تک ہے۔"

قرآن مجید کی اس آیت میں فلسفۂ اقبال کا خلاصہ آجاتا ہے۔ بلاشبہ یہ فلسفہ متصوّفانہ ہے لیکن اس لفظ کے مروّج معانی میں نہیں کیونکہ اقبال نے تصوف کے خیمہ میں پناہ لینے کی کوشش نہیں کی وہ تو اپنی مذہبی واردات کو ایک زندہ قوت کے روپ میں دیکھنے کا خواہاں ملتا ہے۔

قرآن مجید میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ اَلْمِصْبَاحُ فِىْ زُجَاجَةٍ ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ ۙ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِىْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ؕ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ؕ" (النّور — ٣٥)

ترجمہ:۔ اللہ آسمانوں کا اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال طاق کے مانند ہے۔ اس میں ایک چراغ ہے۔ چراغ شیشہ میں ہے۔ شیشہ گویا چمکدار ستارہ ہے۔ زیتون کے بابرکت درخت سے روشن کیا جاتا ہے۔ نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔ وہ بھڑک جلتا ہے اور چاہے اسے آگ نے نہ چھوا ہو۔ نور بالائے نور ہے۔

۵۔ اقبال اور مشرقی فکر

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی!
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی!

اقبال کا یہ دعویٰ محض تعلّی نہیں کہ بلاشبہ وہ ذاتی اپج رکھنے والا مفکر ہے۔ اپنے وسیع مطالعے اور وسیع تر ثقافتی آفاق کے باوجود ان کے ہاں مستعار تصورات کی بازگشت نہیں سنائی دیتی۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کوئی ادیب بھی ماضی اور حال کی فکری تحریکوں سے یکسر قطع تعلق بھی نہیں کر سکتا اور یوں مقامی اور غیر ملکی ادبیات سے اثر پذیری ناگزیر سی ہو جاتی ہے لہذا ہم اس امر کے تعین کی سعی کریں گے کہ برصغیر پاک و ہند کے عظیم مفکرین اور اقبال کے تصورات میں کس حد تک مماثلت ملتی ہے لیکن اس ضمن میں یہ اہم حقیقت بھی ذہن نشین رہے کہ اساسی طور پر فکرِ اقبال حرکی ہے لہذا اس میں مشرقی فلسفے سے مماثلت کم اور مغائرت زیادہ ہے۔

یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو اور وہ قرآن مجید سے اثرات قبول نہ کرے؟ لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ فکرِ اقبال قرآن مجید سے اخذ و قبول کرتا ہے۔ اور نہیں تو کم از کم اس کے فکر کی وسیع حدود کے لحاظ سے یہ بالکل درست ہے۔ شاعر اقبال قدم قدم پر قرآن مجید سے استفادہ کرتا ہے چنانچہ اس کے کلام میں آیات کے جو بار بار حوالے ملتے ہیں تو اس سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال ہر ممکن طور پر

پیغمبر صلعم کی متعین کردہ صراطِ مستقیم سے انحراف نہیں چاہتے۔

قرآن مجید نے دوٹوک الفاظ میں انسان کی انفرادیت کا اثبات کیا ہے۔ کتابِ مقدس نے قطعی طور پر شفاعت کے تصور کی تردید کی اور اس امر پر زور دیا کہ کوئی فرد بھی کسی دوسرے کے گناہوں کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ مزید برآں ہر شخص کا حق صرف اسی پر بنتا ہے جو کچھ اس نے اپنی محنت اور قوتِ بازو سے حاصل کیا ہے لہٰذا دنیا کے چکر سے آزادی حاصل کرکے غیر فانی ہو جانا یہ سب انسان کی اپنی سعی کے مرہونِ منت ہیں، قرآن مجید میں بھی انسانِ کامل کے تصور کی تکرار ملتی ہے۔ انسان میں مسلسل ترقی کی بے پناہ صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں جنہیں بروئے کار لاکر وہ تسخیرِ کائنات کرسکتا ہے۔ انسان جوں جوں مدارجِ ارتقا طے کرتا جاتا ہے وہ بلحاظِ مشابہت خدا سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ان احادیث سے موازنہ بے حد معنی خیز ہو جاتا ہے: "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ" اور "تخلقو باخلاق اللہ"

جہاں تک اس تصور کا تعلق ہے کہ انسان اپنے ہم جنسوں سے الگ تھلگ رہ کر اپنے اندر کی خوشبو کا اظہار نہیں کرسکتا اور زندگی بسر کرنے کے لیے بنی نوع انسان سے رابطہ استوار کرنا لازم ہے — تو یہ تصور بھی قرآن مجید کی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ مثالی معاشرہ یعنی وہ معاشرہ جو اقبال کی خودی کی نشوونما اور پختگی کے ذرائع کا حامل ہو، تو یہ بھی انسانی اطوار سے وابستہ ان ضوابط سے مطابقت رکھتا ہے جو انسانی معاشروں کے لیے قرآن مجید نے متعین کر رکھے ہیں۔

اقبال کا تصورِ زمان بھی کتابِ مقدس سے مطابقت رکھتا ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا تھا: "وقت کو برا مت کہو کہ وقت خدا ہے۔" پس! یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس عظیم مفکر پر قرآن مجید کے اثرات کو یوں ہی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا بلکہ

ان پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے ۔

یہ امر باعث دلچسپی ہے کہ اقبال نے اپنی راہنمائی کے لیے عظیم صوفی شاعر مولانا رومی (۱۲۷۳ — ۱۲۰۲ ء) کا انتخاب کیا ، رومی اسی مشہور عالم مثنوی کا خالق ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے : ہست قرآں در زبانِ پہلوی !

"اسرارِ خودی" کی تمہید میں اقبال نے یہ بتایا ہے کہ کیسے رومی نے ظہور پذیر ہو کر اسے بیدار کرکے اذنِ نغمہ سرائی دیا :

خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را   از قمِ خود زندہ ترکن زندہ را
خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ   جوشِ سودائے کہن از سر بنہ
آشنائے لذتِ گفتار شو   اے درائے کارواں بیدار شو
زیں سخن آتش بہ پیراہن شدم   مثلِ نے ہنگامہ آبستن شدم
چوں نوا از تارِ خود برخاستم   جنتے از بہرِ گوش آراستم

برگرفتم پردہ از رازِ خودی
وا نمودم سرِّ اعجازِ خودی

"رموزِ بے خودی" کے پیش لفظ میں بھی اس نے رومی کے اشعار کا حوالہ دیا ہے یہ وہ اشعار ہیں جو اب "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کے مشترک ایڈیشن کے صفحہ اول پر درج ہیں[1] ۔ "جاوید نامہ" میں اقبال نے رومی کی معیت

---

[1] وہ اشعار یہ ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر   کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت   شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما   گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

میں آسمانوں اور مختلف سیارگان کا سفر کیا — یہ وہ روحانی سفر ہے جس کا اختتام تجلیاتِ انوارِ الٰہی کی چکاچوند پر ہوتا ہے۔ اسی طرح "بالِ جبریل" میں اقبال نے خود کو پیرِ رومی کا مرید قرار دیتے ہوئے جب اسے خطاب کیا تو لہجہ میں احترام و عقیدت کی گھلاوٹ تھی یہی نہیں وہ اس سے راہنمائی اور بصیرت کی روشنی بھی طلب کرتا ہے۔ "پیامِ مشرق" میں اقبال نے فلک پر رومی اور گوئٹے کی تخیلی ملاقات کرائی ہے ان دونوں کی حیات آموز گفتگو درحقیقت "مثنوی" اور "فاؤسٹ" کے اساسی مباحث کی مظہر ہے۔

رومی نے ہمیشہ سے ہی مسلم مفکرین پر بہت گہرے اثرات ڈالے ہیں اور اس کی مثنوی مساجد اور مکاتب دونوں میں یکساں مقبول رہی ہے یہی نہیں بلکہ اس کی تعلیمات پر روحانیت کا ایک مسلک بھی قائم کیا جا چکا ہے جو "مولویہ" کے نام سے موسوم ہے لیکن ان سب سے اس محبت اور عقیدت و احترام کی وضاحت نہیں ہو پاتی جو اقبال رومی کے لیے محسوس کرتے ہیں، یقیناً اس کی خصوصی وجوہات ہوں گی اور ہمیں انہیں دریافت کرنا ہے۔ ژرف نگاہی سے جائزہ لینے پر ان دونوں عظیم مفکرین کے تصورات میں مماثلت واضح ہو جاتی ہے، عام عقیدہ کے برعکس رومی بھی سعیٔ زیست اور کشمکشِ حیات کا قائل ہے کیونکہ اقبال کی مانند وہ بھی اس عقیدہ کا حامل ہے کہ آزادی اور ابدیت کو جد و جہد سے جیتا جاتا ہے بلکہ وہ تو اس حد تک بھی کہہ جاتا ہے:

کوشش بیہودہ بہ از خفتگی

یہ دونوں شاعر عشق کے بارے میں بھی یکساں تصورات رکھتے ہیں کہ دونوں اسے شخصیت کا سرچشمہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی قلب ماہیت کر دینے والی

واحد قوت گردانتے ہیں بقول اقبال :

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

اقبال اور رومی نے تکمیلِ انسانیت کے لیے فوق البشر کی ایک اعلیٰ نسلِ انسانی کی پیش گوئی بھی کی ہے ان دونوں کا نطشے کے برعکس اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ نسل طبقۂ اشراف پر مبنی نہیں ہوگی۔

رومی اس عقیدے کا حامل ہے کہ امر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ انسان اپنی ذات ختم کر کے خدا کے برتر وجود میں مدغم ہو جائے۔ رومی کے بموجب اس بے پایاں وجودِ خداوندی کے مقابلے میں فرد آگ میں سرخ لوہے کے اس ٹکڑے کی مانند ہے جو بیک وقت آگ بھی ہے اور لوہا بھی! وہ نجمِ سحر کی مانند ہے جو سورج کی چکاچوند میں اپنی جوت گنوا بیٹھا ہے ـــــ خود اقبال بھی اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے۔

اس ضمن میں یہ امر بھی پیشِ نگاہ رہے کہ فلسفۂ اقبال وحدت الوجودی تصوف کی اس روایت کے خلاف شدید ردِ عمل ہے جس پر اس سے قبل حضرت مجدد الف ثانی (پیدائش : ۱۵۶۴ء) ایک کاری ضرب لگا چکے تھے۔ وحدت الوجودیوں کے بموجب وہ برتر وجود کل عالم پر محیط ہے اور اس سے باہر کسی شے کا بھی وجود نہیں جس کے نتیجہ میں یہ دنیا سراب اور مایا ہے جبکہ اس کے برعکس حضرت مجدد کا عقیدہ یہ ہے کہ دنیا خدا سے الگ ہے یعنی یہ حقیقی بھی ہے اور اپنے منفرد وجود کی حامل بھی ـــــ اقبال بھی اسی نظریہ کے حامی ہیں۔

اقبال اور مسلم ماہر الہیات امام غزالی (۱۰۵۸ء ـــ ۱۱۱۱ء) کی فکر میں بھی ایک قدر مشترک ہے کہ دونوں حصولِ علم کے لیے وجدان کی اہمیت

کے قایل ہیں۔ البتہ یہ ہے کہ غزالی فکر اور وجدان کو دو الگ ہوابند ڈبوں میں مقید رکھتا ہے۔ جبکہ اقبال نہ صرف ان دونوں میں اشتراکِ عمل کے قایل ہیں بلکہ دونوں کی باہمی اثر پذیری کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔

الغرض! دائرۂ اسلام سے باہر فکرِ اقبال نے مسلم مفکرین سے برائے نام ہی استفادہ کیا ہے جبکہ حلقۂ اسلام میں صرف قرآن مجید کی تعلیمات اور رومی کے تصورات نے انہیں بطور خاص متاثر کیا ہے۔

۶۔ اقبال اور مغربی فکر

یورپ میں قیام نے فکرِ اقبال کو یکسر تبدیل کر دیا اب تک وہ فکر یا عمل میں قطعی انتخاب نہ کر پایا تھا۔ اسے زندگی کے ان دونوں پہلوؤں سے دلچسپی تو تھی لیکن اب تک وہ ان میں مفاہمت نہ کر پایا تھا۔ یورپ نے اسے سعی و عمل اور کشمکش کے ذائقے سے آشنا کیا چنانچہ اس نے روح کو گراں بار کر دینے والی بے عملی کو خیر باد کہا۔

جس نے ایک زمانہ میں زندگی کو مدہوشی، مے نوشی اور خود فراموشی سے تعبیر کیا تھا وہ اب یہ اعلان کر رہا تھا:

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است

تو ابھی رہگزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر

جاوداں پیہم رواں ہر دم جواں ہے زندگی

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

اور یا پھر ــــ

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم

از شعاع آرزو تابندہ ایم

چشمِ اقبال مغربی تہذیب کی چکاچوند سے کبھی بھی خیرہ نہ ہو سکی۔ اس تہذیب کی اساس مادیت پر استوار تھی اور اقبال اسے پائیدار نہ جانتے تھے ، اقبال یہ بھی سمجھتے تھے کہ ملمع کی یہ چمک دمک وقت کی میزان میں کم عیار ثابت ہو گی ، اقبال کے بموجب صرف تجلیاتِ الٰہی ہی کسی شے میں دائمی چمک پیدا کر سکتی ہیں :

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے

حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دوکاں نہیں ہے

کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح

کس کی جھولی میں ہے گرتا دیکھئے آخر فرنگ

لیکن ایک بات ہے کہ مغربی ثقافت سے گہری واقفیت کے باوجود اقبال غیر محسوس طور پر بعض امور میں مغرب سے متاثر ہوئے بغیر بھی نہ رہ سکے تھے اس ضمن میں ان فکری تحاریک کا خصوصی تذکرہ ہونا چاہیے ۔ جن سے اس نے زمانہ طالب علمی یا غیر

ممالک کے سفروں کے دوران آگہی حاصل کی۔ آیئے اب اس نکتہ نظر سے اس امر کا جائزہ لیں کہ کیا اقبال اور مغرب کے بعض عظیم مفکرین میں فکری مماثلت کے کچھ مشترک پہلو ملتے ہیں۔

یونانی تصورات سے مغربی تہذیب پر گہرے اثرات ہی نہ ڈالے بلکہ یہ اثرات خود اسلام تک بھی پہنچے ہیں مگر اقبال کئی امور میں یونانی فلسفے کو مضر جانتے تھے اور انہوں نے کئی مواقع پر اس امر پر زور بھی دیا کہ اپنے مزاج کے لحاظ سے مسلم ثقافت یونانی ثقافت سے قطعی طور سے مختلف اور منفرد ہے۔ صرف ارسطو کو اقبال نے کسی حد تک قابلِ توجہ گردانا چنانچہ ارسطو کے مثالی انسان اور اقبال کے انسانِ کامل میں کسی حد تک مماثلت تلاش کی جاسکتی ہے، لیکن یہ بھی ہے کہ ان دونوں فلاسفروں کا تصورِ کائنات ایک دوسرے سے قطعی طور سے مختلف ہے ارسطو کی دنیا ساکت و جامد ہے جبکہ اقبال کی دنیا تغیرِ مسلسل کی دنیا ہے۔

جرمنی کے بعض فلاسفروں نے بھی فکرِ اقبال پر بہت ہلکے اثرات ڈالے ہیں وہ صرف کانٹ کے ساتھ تھوڑی دیر تک قدم ملاتے ہیں لیکن اقبال جلد ہی راستہ تبدیل کرلیتے ہیں۔ یہ دونوں زمان و مکان کو موضوعی حقیقت باور کرتے ہیں یعنی فرد سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ زمان و مکان کے اس موضوعی تصور سے ہی کانٹ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہم اشیاء کا صرف ان کے ظاہر ہونے والے روپ ہی میں ادراک کرسکتے ہیں بالفاظِ دیگر مظاہر اور اعیان یعنی شے بالذات ہمیشہ ہم سے گریزاں رہتی ہے اس کا یہ مطلب ہوا کہ مابعد الطبیعات کا وجود ناممکن ہے۔

اقبال علم کو محض تجربی حقیقت تک محدود نہیں کرتا وہ اس عقیدہ کا حامل ہے کہ انسان عقل و استدلال اور حسیات ہی سے نہیں بلکہ ایک پراسرار قوت یعنی

وجدان کی امداد سے بھی حقیقتِ اعلیٰ کا ادراک کر سکتا ہے لہذا خدا کی رونمائی اقبال کے لیے شاعرانہ استعارہ نہیں ہے۔

اس حقیقت کو البتہ جھٹلانا ممکن نہیں کہ اقبال اور برگساں کے خیالات میں خاصی مماثلت ملتی ہے پھر یہ امر بھی بے حد معنی خیز ہے کہ ان دونوں حضرات نے اپنی سوچ کے فلسفیانہ مسائل کا حل عقل و استدلال کے برعکس ایک خاص نوع کی قوت یعنی وجدان کی صورت میں تلاش کیا۔ تاہم تجزیاتی مطالعہ پر دونوں کی سوچ کے اساسی فرق نمایاں ہو جاتے ہیں برگساں کے بموجب" قوتِ حیات" ایک اندھی قوت کا نام ہے ایسی قوت جو غیر منطقی ہونے کے ساتھ ساتھ قوتِ فیصلہ سے محروم اور پیش بینی کی صلاحیت سے بھی تہی ہے یہ بے مقصد ہے لہذا کسی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی، جبکہ اس کے برعکس اقبال کا تخلیقی ارادہ ذہانت و تفکر کے مساوی ہے اس کے سامنے خصوصی مقاصد ہوتے ہیں اور وہ ان کے حصول کے لیے کوشاں ہوتا ہے چنانچہ اقبال کے نظامِ فکر کے بموجب یہ کائنات "عقل کی راہنمائی میں ایک تخلیقی ارادہ" کی مظہر بن جاتی ہے۔

برگساں مادہ کو جامد اور ارادہ سے عاری سمجھتے ہوئے اصولِ حیات کی تقلیب قرار دیتا ہے۔ اس جمود اور سکون سے عہدہ براہی کے لیے "حیات" نے اعضاء کے حامل جاندار تخلیق کئے۔ ان تمام جانداروں میں انفرادیت ملتی ہے جو بالآخر انسان میں شخصیت اور شعور کا روپ دھارتی ہے لیکن شخصیت مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ "قوت" کے لیے محض ایک آلہ کی حیثیت رکھتی ہے جو اس کے ذریعہ انسان و جہان اپنی آزادی کی تسخیر چاہتی ہے مزید برآں یہ ایک عارضی دور ہے اسے "قوت" کا عبوری روپ سمجھنا چاہئے۔ یہ اصل حقیقت سے عاری ہے کیونکہ یہ ذات سے باہر

نہیں ہوتی لہذا اسے اظلال سے بڑھ کر اور کچھ نہ سمجھنا چاہیئے یہ تو محض باطن سے خارج میں آنے والی پرچھائیں ہے۔

یہ تصور اقبال کے فلسفہ سے قطعی برعکس ہے۔ وہ مادہ کو زندہ اور متحرک گردانتا ہے یہ مسلسل عمل تغیر سے اپنی ہیئت میں تبدیلیاں لاتا رہتا ہے۔ فطرت اپنے ارتقائی مدارج میں بلندی کی طرف جست لگاتی ہے۔۔۔ ابتدائی نوعیت کی انفرادیت سے لے کر انسانی شخصیت تک اس جست کے کئی مدارج ملتے ہیں۔ مزید برآں اقبال انا کی حقیقت اور وجود پر کامل ایمان رکھتا ہے۔ برگساں کے الفاظ میں ہم اسے مظہر "حیات" تو قرار دے سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ حقیقی وجود کے بغیر محض پرچھائیں ہے۔ اقبال کے بموجب "حیات" کا نکتۂ عروج انائے اعلیٰ یا خدا سے ہمکنار ہونا ہے اور اسی میں اس کا جواز مضمر ہے جبکہ برگساں کے لیے یہی حقیقت اعلیٰ ترین صورت ہے نکر کا یہ اساسی فرق اوّل الذکر کو وحدت الوجود کی طرف لے گیا تو موخرالذکر کو وحدت الشہود کی جانب!

بعض ناقدین نے اقبال پر نطشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں غلو سے کام لیا ہے اس حد تک گویا اقبال اس کا ادنیٰ شاگرد ہو لیکن یہ اندازِ فکر غلط ہے اور کوتاہ بینی پر مبنی! سب سے پہلے یہ امر پیش نگاہ رہے کہ نطشے ملحد تھا جبکہ اقبال صاحبِ ایمان، اقبال دنیا میں ربانی نظام کا داعی ہے تو نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کیا۔ پھر اقبال کشف و الہام کو انسان کا سب سے بڑا انعام تصور کرتا ہے جبکہ نطشے نے مذہب کو ایسی افیون قرار دیا جو عوام کی اکثریت کو خوابِ خرگوش میں مبتلا کر دیتی ہے۔ البتہ یہ درست ہے کہ یہ دونوں اعلیٰ ترین انسان یعنی فوق البشر کی تخلیق کے لیے کوشاں رہے دونوں میں اس امر پر بھی اتفاق پایا جاتا ہے کہ

" انسان محض پل ہے" یعنی یہ ایسی چیز ہے۔" جسے عبور کرنا ہوتا ہے۔" لیکن یہ بھی واضح رہے کہ نطشے کا فوق البشر" قوتِ ارادی" کے بے رحم، تندوتیز اور غضبناک پہلوؤں کی تجسیم ہے جبکہ اقبال کے مردِ کامل کی پناہ گاہ اور مرکز قوتِ عشق ہے اور اسی عشق سے وہ دنیا کی قلب ماہیت کرنے کا خواہاں ہے۔

نطشے کے بموجب" ارادۂ قوت" تمام کائنات میں حرکت و اضطراب کا باعث ہے اور صرف اسی نکتہ نظر سے ہی مذہب، اخلاقی اقدار، فنونِ لطیفہ اور سائنس کی تعبیرِ نو ہونی چاہئے جبکہ اقبال ان سب کی انسانی شخصیت کے حوالے سے تفہیم کرتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک یہی اساسِ حقیقت ہے۔

اقبال کے انسان کی مانند نطشے کا انسان بھی مسلسل تناؤ کی حالت میں رہتا ہے لیکن نطشے کے فوق البشر کا مقصدِ حیات اپنے جسمانی اور ذہنی قوے کو صیقل کرتے رہنا ہے اور اس مقصد کے لیے وہ رکاوٹ بننے والی تمام چیزوں کو تباہ و برباد کر دیتا ہے جبکہ اس کے برعکس اقبال کا انسانِ کامل اپنے راستے میں آنے والوں کو برباد کئے بغیر اور عمل تطہیر جاری رکھتے ہوئے خود کو برتر وجود میں تبدیل کرتا ہے ___ نطشے اگر متشددانہ رویوں کا داعی ہے تو اقبال نے قوتِ برداشت پیدا کرنے کی تلقین کی۔

نطشے کے بموجب بنی نوعِ انسان آقا اور غلام کی صورت میں دو نسلوں میں منقسم ہے۔ جبکہ اقبال تمام انسانوں کو قدر و قیمت میں یکساں جانتا ہے:

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

اقبال نے" NEW ERA" میں" اسلامی جمہوریت" کے بارے میں لکھتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا تھا:

"یورپ میں جمہوریت کا آغاز بڑی حد تک یورپی معاشروں میں اقتصادی نشاۃ الثانیہ کی مرہونِ منت ہے لیکن نطشے "مجمع کی حکومت" سے سخت دہشت زدہ ہے جس کے نتیجہ میں اس نے عوام کو مسترد کر کے ثقافت کی ارفع صورت کے لیے فوق البشروں پر مبنی ایک طبقۂ اشراف کی تشکیل نمو پر زور دیا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عوام کے لیے اس دنیا میں واقعی کچھ نہیں کیا جا سکتا؟ اسلام میں جمہوریت اقتصادیات سے وابستہ امکانات کی توسیع کا نام نہیں ہے یہ تو ایک روحانی اصول ہے جس کی اساس اس امر پر استوار ہے کہ ہر انسان میں بعض ایسی صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں چنانچہ ایک خاص نوع کا کردار اپنا کر ان خوابیدہ صلاحیتوں کی نشوونما کی جا سکتی ہے لہٰذا اس عام سطح کے خمیر ہی سے اسلام نے عظیم اشراف کی تخلیق کی اسلام کے ابتدائی دور میں جمہوریت کے جو تجربات کیے گئے کیا وہ اپنی عملی صورت میں نطشے کے تصورات کی تردید نہیں کرتے"

اقبال کے بموجب انسانی ترقی ایک لامتناہی عمودی خط کی صورت میں ملتی ہے اور یہ اپنی وسعت میں بے حدود ہے جبکہ نطشے اسے دوری گردش گردانتا ہے اس فلسفے کی رو سے ایک گردش کی تکمیل کے بعد ہر مرتبہ عملِ ارتقا کا نئے سرے سے آغاز کرنا پڑتا ہے اور اس کو اس نے "لازوال اعادہ" کا نام دیا تھا گویا مسلسل گردش کناں رہنا انسانی مقدر کا المیہ ہے مگر یہ اندازِ نظر قنوطیت پر مبنی ہے اور یاس پرستی کا منظر! اگر ہمارے تمام افعال واقعی اتنے بے معنی ہیں اور ہم نے ہر مرتبہ اپنے سفر کے نقطۂ آغاز کی طرف مراجعت ہی کرنی ہے تو پھر کشمکش حیات اور جہدِ زیست کا کیا فائدہ؟ بالفاظ دیگر نطشے کی تعلیمات کی رو سے یہ کائنات بلا مقصد ہے، یہ مقصد بالذات نہیں اور اپنی گردش میں اسے

رہٹ سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے برعکس اقبال کے لیے یہ ایک شعوری توانائی ہے جس کے دائرے کی کبھی تکمیل نہیں ہوتی لہذا یہ صحیح معنوں میں تخلیقی فعلیت کی حامل ہے[1] ۔۔۔ یہ کہہ کر اقبال رجائیت کے لیے زمین ہموار کر دیتے ہیں۔ واضح رہے کہ اقبال نے "پیام مشرق" میں نطشے کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا ہے۔

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز در نے کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد آتش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت قلب او مومن دماغش کافر است

خویش را در نار آں نمرود سوز
زانکہ بستانِ خلیل از آذر است

مندرجہ بالا تجزیاتی مطالعہ سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا بعض اوقات وہ اس کے قریب آتا بھی ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے۔ اقبال نے "اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی" کی مذمت کے جس اصول کو اپنایا تھا اقبال سے بڑھ کر اس پر بھلا کون عمل پیرا ہو سکتا تھا؟

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن بر عیارِ زندگی او را بزن
مدتے غلطیدۂ اندر حریر خو بہ کرپاس درشتے ہم بگیر
خویش را بر ریگِ سوزاں ہم بزن غوطہ اندر چشمۂ زمزم بزن
مثلِ بلبل ذوقِ شیون تا کجا در چمن زاراں نشیمن تا کجا

---

[1] ملاحظہ ہو اقبال کا یہ شعر

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

۷۔ اقبال بحیثیت شاعر

" ہر نوع کی انسانی کارکردگی کا آخری مقصد ہے۔ زندگی! پر شکوہ، پرقوت اور پرجوش زندگی! لہٰذا تمام انسانی فنون کو اسی آخری مقصد کے تابع ہونا چاہیئے اور ان سب کی پرکھ کے معیار کا انحصار بھی ان میں حیات بخشی کی صلاحیت پر ہو۔ اعلیٰ ترین فن وہ ہے جو ہماری خفتہ قوتیں بیدار کر کے ہم میں زندگی سے نبرد آزمائی کی مردانہ صلاحیتیں ابھارتا ہے ہر وہ چیز جو ہم میں غفلت پیدا کر کے ہمیں حقیقت سے چشم پوشی سکھاتی ہے موت اور انحطاط کا پیغام ہے کیونکہ ان ہی پر قابو پانے میں تو زندگی کی بقا کا راز مضمر ہے۔ فن میں افیون کی کوئی گنجائش نہیں۔ ادب برائے ادب کا تصور انحطاط اور زوال کی عیارانہ ایجاد ہے تاکہ اسی کے زیر اثر ہم زندگی اور قوت سے محروم ہو کر رہ جائیں "

اقبال کے اس بیان سے اس امر کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ شاعری اور شاعر کے منصب کے بارے میں کتنے بلند خیالات رکھتے تھے۔ اقبال کے الفاظ میں:

" شاعری حقیقی فلسفہ کی جوت اور مکمل سائنس ہے "

لہٰذا اقبال کے بموجب شاعری کا مقصد یہ ہے کہ وہ فطرتِ انسانی کے ارفع ترین اوصاف کے لیے باعث تہیج بنتے ہوئے زندگی میں بدصورتی کے خلاف انسان کی جدوجہد میں مدد و معاون ثابت ہو۔ اقبال کے خیال میں فن سب سے بڑھ کر سماجی کردار کا حامل ہے۔لہٰذا اسے انسانوں کی راہنمائی کا فریضہ ادا کرنا چاہیے۔اسی لئے اقبال نے اپنی صدی میں ادب و مصوری اور فنِ تعمیر میں انحطاطی رجحانات کی مذمت کی اس ضمن میں ان کا موقف ان الفاظ سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے :

"ایک تنہا انحطاط پذیر روح کا شاعرانہ پیغام کسی قوم کے لیے چنگیز خان اور اٹیلا کی فوجوں سے کہیں زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔"

اسی لیے اقبال اس امر کے قائل تھے کہ کسی بھی قوم کی روحانی صحت کا انحصار اس کے شعراء اور مصوروں کے لیے محرک بننے والے خیالات و تصورات پر ہوا کرتا ہے۔

اقبال نے غیر مبہم اور واضح الفاظ میں فن برائے فن کے تصور کی مذمت کی ہے اقبال کی دانست میں حقیقی شاعر محض الفاظ کی موسیقی پیدا کرنے والا نہیں بلکہ اسے تو دوسروں کو بیدار کرنا چاہیئے۔ اسے اپنے معاشرہ سے منقطع ہو کر زندگی بسر کرنے کی بجائے عوام کے درمیان رہنا چاہیے کہ اس نے ان کے مقاصد کو اپنا فنی نصب العین قرار دے رکھا ہے۔

بقول اقبال :

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا[1]

---

[1] "فنونِ لطیفہ" (ضربِ کلیم)

اے میانِ کیسات نقدِ سخن — بر عیارِ زندگی او را بزن!
فکرِ روشن بیں عمل را رہبراست — چوں درخشِ برق پیش از تندراست[1]

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم وزیر سے دل — نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود
ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا — جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود[2]

بحیثیت شاعر اقبال کے ہاں غضب کا تنوع ملتا ہے اقبال نے غنائیہ، فلسفیانہ رزمیہ اور مابعد الطبیعی شاعری کی ہے اور اس کے ساتھ ہی مرثیہ، غزل، طنز اور رباعیات لکھنے پر بھی انہیں عبور حاصل تھا اسی طرح اُردو اور فارسی دونوں ہی میں وہ باآسانی اپنے خیالات کے اظہار پر قادر تھے۔ اقبال کے ہاں ہمیں کلاسکیت اور رومانیت کا خوبصورت امتزاج ملتا ہے ان کی شاعری عالمگیر کشش کی حامل ہے کیونکہ اس کا مرکزی نقطہ انسان کی ذات ہے۔

فلسفیانہ شاعری :

اقبال کی مشہور ترین طویل نظموں میں سے "اسرارِ خودی"، "رموزِ بے خودی"، "بندگی نامہ" اور "جاوید نامہ" خصوصی تذکرے چاہتی ہیں۔ اقبال نے "اسرارِ خودی" میں اپنے فلسفے کے بنیادی اصول بیان کئے ہیں جبکہ "رموزِ بے خودی" میں اس مثالی معاشرہ کی بنیاد رکھی ہے جس میں انسانِ کامل پختگی حاصل کر سکے گا۔

"بندگی نامہ" میں اقبال نے غلامی کے نقائص گنواتے ہوئے اس امر پر زور

[1] "اسرارِ خودی"
[2] "سرودِ حلال" (ضربِ کلیم)

دیا کہ انسانی شخصیت صرف آزاد ماحول میں پنپ سکتی ہے غلامی خواہ کسی روپ ہی میں کیوں نہ ہو وہ اقتصادی ہو یا سیاسی ہر لحاظ سے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو کند کرنے کا باعث بنتی ہے۔

"جاوید نامہ" بلاشبہ اقبال کا عظیم شاہکار ہے یہ نظم کلاسیک بن چکی ہے اس کا مختصر سا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جاتا ہے۔ اقبال مولانا رومی کی معیت میں جوان کے لیے وہی درجہ رکھتے ہیں جو دانتے کے لیے ورجل کا تھا، مختلف سیارگان کی سیر کرتے اور وہاں تاریخ کی ان عظیم شخصیات سے ملاقات کرتے ہیں جو اپنی گفتگو میں ازلی اہمیت کے حامل مسائل کی عقدہ کشائی کرتی ہیں۔ اس نظم کے بارے میں جو یہ کہا گیا کہ یہ "مشرق کا طربیہ خداوندی" ہے تو یہ بالکل درست ہے۔

این جہاں صید است صیادیم ما ۔۔۔ یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما
آیۂ تسخیرِ اندر شانِ کیست؟ ۔۔۔ این سپہرِ نیلگوں حیرانِ کیست؟
رازدانِ عَلَّمَ الاَسما کہ بود؟ ۔۔۔ مست آں ساقی و آں صہبا کہ بود؟
برگزیدی از ہمہ عالم کرا؟ ۔۔۔ کردی از رازِ دروں محرم کرا؟
اے ترا تیرے کہ ما را سینہ سفت ۔۔۔ حرفِ اُدعُونی کہ گفت و با کہ گفت؟
روئے تو ایمانِ من قرآنِ من ۔۔۔ جلوۂ داری دریغ از جانِ من؟

یہ ہے انسان کا وہ کربناک سوال جس سے اس نظم کا آغاز ہوتا ہے وہ انسان جسے وجودِ مطلق کے سامنے اپنی بے بضاعتی کا شدید احساس ہے ہم مادہ کی کثافت پر کیونکر قابو پا سکتے ہیں اور کیسے اپنی انسانی حالت سے ماورا ہو کر آسمانی مملکت کی حدود میں داخل ہو سکتے ہیں؟ اس اضطراب نے نظم کے ابتدائی حصے پر افسردگی کی ایسی فضا طاری کر دی ہے جو تاریک جنگل میں گم دانتے کو ذہن میں لاتی ہے۔

آدمی اندر جہانے ہفت رنگ — ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ

بحر و دشت و کوہ و کہ از آب گل است — آسماں و مہر و مہ خاموش و کر

گرچہ بر گردوں ہجومِ اختر است — ہر یکے از دیگر تنہا تر است

ہر یکے مانندِ ما بیچارہ ایست — در فضائے نیلگوں آوارہ ایست

کارواں برگِ سفر نا کردہ ساز — بیکراں افلاک و شب ہا دیر یاز

ایں جہاں صید است و صیادیم ما؟ — یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟

دیدہ ام روزِ جہانِ چار سوئے — آنکہ نورش بر فروزد کاخ و کوئے

اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست — صبح او را نیم روز و شام نیست

غیب ہا از تابِ او گردد حضور — نوبتِ او لا یزال و بے مرور

پروفیسر بوزانی نے اپنے ایک مقالہ[1] میں اقبال اور دانتے کے سفر کے اساسی فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"دانتے نے یہ سفر تطہیرِ ذات کے لیے کیا تھا تاکہ اسے خدا کا دھیان حاصل ہو سکے...... جبکہ اقبال کا فاتحانہ سفر صرف دانتے کے تطہیرِ ذات کے سفر سے واپسی کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔"

پروفیسر موصوف اسی ضمن میں مزید رقم طراز ہیں:

"طربیہ خداوندی اپنے مدارج میں نسوانیت کی غماز ہے جبکہ جاوید نامہ گرانبار اور ناقابلِ تقلید مردانگی کا نشان قرار پاتا ہے۔"

"جاوید نامہ" کا آغاز جس "تمہید آسمانی" سے ہوتا ہے اس میں تخلیقِ کائنات کے روزِ اوّل

---

[1] پروفیسر بوزانی کے اس مقالہ کا عنوان ہے "دانتے اور اقبال"۔ ملاحظہ ہو "ماہِ نو" - (اقبال نمبر ستمبر ۱۹۷۷ء)۔ مترجم کی مرتبہ کتاب "اقبال ممدوحِ عالم" میں بھی یہ مقالہ شامل ہے۔

ارض وسما میں جھگڑا ہوتا ہے۔ جس میں "طعنہ زد چرخِ نیلی بر زمیں" کہ تو صرف خاک اور مٹی ہے اور تو کثیف مادہ ہے :

خاک اگر الوند شد جز خاک نیست　　روشن و پائندہ چوں افلاک نیست

مگر خدا یہ کہہ کر زمین کی تسلی کر دیتا ہے جو کائنات میں روحانی نشاۃ الثانیہ کا باعث ہوگا :

چشمِ او روشن شود از کائنات　　تا بہ بیند ذات را اندر صفات

اس کے بعد سیرِ افلاک اور سیارگان پر جانے کی عظیم مہم کا آغاز ہوتا ہے۔ فلک قمر میں اقبال قدیم ہندو عارف وشوامتر سے ہم کلام ہوتے ہیں اور اس کے بعد ربانی قوت کے چار عظیم مظاہر کا عرفان حاصل کرتے ہیں۔ یہ ہیں گوتم بدھ، زرتشت، حضرت مسیح اور حضرت محمد صلعم۔

فلک عطارد میں اقبال جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا ایسے عظیم سیاستدانوں سے سرمایہ داری، کمیونزم اور مشرق و مغرب ایسے اہم موضوعات پر گفتگو کرتے ہیں۔ اقبال نے ان معنوں میں تو کمیونزم کے مثبت کردار کو تسلیم کیا کہ یہ ایک زوال آمادہ اور انحطاط پذیر دنیا کو تباہ کرتا ہے لیکن ان کی رائے میں یہ اس روحانیت سے محروم ہے جو صحیح معنوں میں جہانِ نو کی تشکیل پر قادر ہے۔ جہاں تک مشرق و مغرب میں روابط کا تعلق ہے تو اس ضمن میں اقبال نے اس خیال کا اظہار کیا کہ انسانیت کی فلاح مشرقی اور مغربی تمدنوں کی ہم آہنگی میں مضمر ہے :

مغربیاں را زیرکی سازِ حیات　　مشرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرک از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرک محکم اساس
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیزدہ

فلک زہرہ کی آب و ہوا میں شدید مغرب دشمنی پائی جاتی ہے جبکہ مریخ کا آدم

ابھی تک شیطان کے دام تزدیوے سے محفوظ ہے جسے وہ زمین پر پھینک چکا ہے۔

فلک مشتری میں اسلام کے تین بہت بڑے "باغی" آباد ہیں یہ ہیں منصور حلاج (جسے ۹۲۲ھ میں بغداد میں پھانسی دی گئی)، شاعرِ ہند مرزا اسداللہ خاں غالب (۱۸۶۹-۱۷۹۶ء) اور ایرانی شاعرہ قرۃ العین طاہرہ (جسے ۱۸۵۲ء میں تہران میں گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیا گیا تھا) بقول پروفیسر بوزانی یہ عجب اتفاق ہے کہ دانتے نے بھی رفیس اور ٹرو جن ایسی کافرانہ روحوں کو مشتری ہی میں بسایا تھا۔

فلکِ زحل نے "غداروں" کو اپنی پناہ میں لے رکھا ہے یہ محض اپنے ملک کے ہی غدار نہ تھے بلکہ انہوں نے پابندِ عقائد افراد کے عظیم معاشرہ سے بھی غداری کی تھی۔ چنانچہ ان کے خلاف اقبال کا غصہ اتنا ہی شدید ہے جتنا کہ دانتے کا، جس نے انہیں جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں پھینکا تھا۔

دنیا کے کنارہ پر اقبال کو ایک روح ملتی ہے جس کے لبوں پر یہ نغمہ ہے:

نہ جبریلے نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے
کفِ خاکے کہ می سوزد زجانِ آرزومندے

یہ نطشے کی روح ہے وہ عظیم تخریب کار جس کا فلسفہ بہر حال استدلال اور دانائی سے ماورا ہے۔

اب اقبال جنت میں پہنچ چکا ہے جو اپنے خوش نظر باغات، عالیشان محلات اور ماہ جبین حوروں کی بنا پر ایک حیرت کدہ سے کم نہیں ہے مگر یہ تمام خوبصورتیاں اور رعنائیاں بھی اسے مطمئن کرنے کو کافی نہیں کیونکہ وہ تو خدا کا متلاشی ہے:

اگر بشاخِ گل آویزد آب و نم در کش
پریدہ رنگ از بادِ صبا چہ می جوئی؟

بالآخر اسے حسنِ ازل کا دیدار نصیب ہوتا ہے اور یوں جس مناجات پر اس نظم کا اختتام ہوتا ہے۔ اس میں خروشِ کامرانی کے ساتھ ساتھ نغمۂ سرخروئی بھی شامل ہے :

بگذر از خاور و افسونیٔ افرنگ شو | کہ نیرزد بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو
زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است | اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو باہمہ رو
تو خرد زندہ تر از مہر منیر آمدہ | آنچناں زی کہ بہر ذرہ رسائی پرتو!

غنائیہ شاعری :

بلاشبہ اقبال نے اپنے عہد کی غنائیہ شاعری کو ایک انقلاب سے روشناس کرایا ہے۔ اس سے قبل اس شاعری کے موضوعات محدود تھے اور اس کی کل کائنات صرف چند مخصوص جذبات و احساسات پر مشتمل ہی نہ تھی بلکہ اظہار میں بھی یکسانیت تھی۔ اقبال نے اچھوتے موضوعات پر قلم اٹھا کر اس کے آفاق میں خاصی وسعت پیدا کی اس مقصد کے لیے اقبال نے پر تنوع اور پر معانی زبان کا استعمال کیا ہے۔

اقبال کی چند نظموں کے اقتباسات سے اس امر کی توضیح کی جاتی ہے :

"تسخیرِ فطرت" میں اقبال نے شیطان کی نافرمانی اور سقوطِ انسان کی کہانی بیان کی ہے اقبال نے شیطان کی تصویر کو رومانی رنگوں سے سجایا ہے وہ زندگی سے والہانہ پیار کرنے والا اور سعیٔ مسلسل کا شیدائی ہے۔ اس کے ناقابلِ تسخیر عزور اور ذہنی آزادی ہی میں اس کے المناک مقدر کی وضاحت موجود ہے۔ جب خدا اسے آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے :

نوریٔ نادان نیم، سجدہ باآدم برم | او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

می تپید از سوزِ من، خونِ رگِ کائنات — من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم

پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من — جاں بجہاں اندرم، زندگیٔ مضمرم

تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم — تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم

من ز تنک مایگاں گریہ نہ کردم سجود — قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم

آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد — زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

اپنی نافرمانی کی سزا پانے کے بعد شیطان آدم کو ترغیبِ گناہ دے کر اس کے زوال کا منصوبہ بناتا ہے چنانچہ وہ آدم سے یہ کہتا ہے کہ جنّت میں زندگی بے روح اور بے مزہ ہے کہ یہ عمل کی سرگرمی سے عاری ہے :

زندگیٔ سوز و ساز، بہ ز سکونِ دوام
فاختہ شاہیں شود، از تپشِ زیرِ دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجودِ نیاز
خیز چو مردِ بلند، اے بعمل نرم گام
تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

—— آدم بہشت سے نکلنے پر یوں گویا ہوتا ہے :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ہمہ سوز ناتمامم، ہمہ دردِ آرزویم
بگماں دہم یقیں را کہ شہیدِ جستجویم [1]

---

[1] پیامِ مشرق۔

اقبال کی نظم "حدی" کی دلچسپی اور لطف اس کے مترنم الفاظ اور متحرک پیرایۂ اظہار میں مضمر ہے۔ اپنے ناقہ کے ساتھ صحرا کی وسعتوں میں تنہا سفر کرنے والا بدّو درحقیقت اقبال کی اپنی علامت ہے جو اپنے نغمہ سے گراں خواب قوم کو بیدار کرنے کی سعی میں مصروف ہے۔

ناقۂ سیارِ من   آہوئے تاتارِ من
درہم و دینارِ من   اندک و بسیارِ من
دولتِ بیدارِ من
تیز ترک گام زن منزلِ ما دور نیست
دلکش و زیباستی   شاہدِ رعناستی
روکشِ حوراستی   غیرتِ لیلیٰ ستی
دخترِ صحراستی
تیز ترک گام زن منزلِ ما دور نیست [1]

"سرودِ انجم" میں اقبال نے ستاروں کو نئے جہانوں کو تلاش میں نا ختم ہونے والی مہم میں سرگرم عمل دکھایا ہے جبکہ ان کے برعکس انسان اپنی پست خواہشات کی دلدل میں پھنسا اپنے عظیم مقدر سے بے خبر رہتا ہے :

ہستیٔ ما نظامِ ما   مستیٔ ما خرامِ ما
گردشِ بے مقامِ ما   زندگیٔ دوامِ ما
دورِ فلک بکامِ ما، مے نگریم و مے رویم
بیش تو نزدِ ما کے   سالِ تو پیشِ ما دمے

---

[1] پیامِ مشرق

اے بکنارِ تو ہمہ   ساختہ بہ شبنمے

ما بتلاشِ عالمے، مے بگریم و مے رویم[1]

اقبال کی زندگی کے آخری ایام میں لکھی جانی والی نظم "لینن خدا کے حضور میں" یقیناً چونکا دینے والی نظم ہے اس کے ساتھ ہی "فرشتوں کا گیت" اور "فرمانِ خداوندی (فرشتوں کے نام)" بھی ہیں۔ اس نظم میں اقبال کے خیالات کی تبدیلی دیکھنا غلط ہوگا یہ تو ان خیالات میں مزید گہرائی کی غماز ہیں۔ یہ کوئی پہلا موقع نہیں کہ اقبال نے سرمایہ داری کی تباہ کاریوں کی مذمت کی ہے لیکن اتنا ہے کہ ان نظموں میں سماجی مسائل کی بے حد شدید اور یقینی آگہی کا احساس ضرور ہوتا ہے چنانچہ ان میں غصہ کی کیفیت شدتِ جذبات اور واضح مقاصد کی مظہر ہے۔

موت کے بعد خدا کے حضور میں پیش ہونے پر لینن خدا سے یوں ہم کلام ہوتا ہے:

اے انفس و آفاق میں پیدا تری آیات!
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات
آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت
مَیں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کی خرافات
اِک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں
حل کر نہ سکے جس کو حکیموں کے مقالات
وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟

---

[1] پیامِ مشرق

وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبّر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام
یہ غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

لینن کی زبان سے حقائق کا یہ بیان فرشتوں کو متاثر کرتا ہے جو ں کریوں نغمہ سرا ہوتے ہیں :

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی
نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی!
خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی

تب خدا انہیں عدمِ مساوات پر استوار اس دنیا کو تباہ کر کے جہانِ نو کی تشکیل کا فرمان دیتا ہے :

اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

تہذیبِ نوی کارگہ شیشہ گری ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

۸۔ منتخب غزلیات

غزل اردو اور فارسی کی قدیم اور مقبول ترین صنف ہے ۔ اقبال نے مضامینِ نو سے اس کی کایا پلٹ کر رکھ دی چند مثالیں پیش ہیں :

۱

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بُتکدۂ صفات میں

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلّیات میں

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم میں نقشبند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ اُلجھ کے رہ گئی میرے توہّمات میں

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

★

۲

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا!

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یارب! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟

اُسے صبحِ ازل انکار کی جُرأت ہوئی کیونکر؟
مجھے معلوم کیا! وہ رازداں تیرا ہے یا میرا!

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی، زیاں تیرا ہے یا میرا!

۳

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو، یا مجھے آشکار کر

تو ہے محیطِ بیکراں، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر، یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر

نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے، اب مرا انتظار کر

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر

۴

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزومندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

حجاب اکسیر ہے آوارۂ کوئے محبت کو
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

گذر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لئے ذلّت ہے کارِ آشیاں بندی

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسمٰعیلؑ کو آدابِ فرزندی؟

زیارت گاہِ اہلِ عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاکِ راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حُسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنابندی

۵

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہِ محبت، وہ نگہ کا تازیانہ

یہ بُتانِ عصرِ حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ، نہ تراشِ آذرانہ

نہیں اس کھلی فضا میں کوئی گوشۂ فراغت
یہ جہاں عجب جہاں ہے، نہ قفس نہ آشیانہ

رگِ تاک منتظر ہے تری بارشِ کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مئے مغانہ

مرے ہم صفیر اسے بھی اثرِ بہار سمجھے
انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ

تری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا، نہ شکایتِ زمانہ

۶

ضمیرِ لالہ مئے لعل سے ہُوا لبریز
اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز

بچھائی ہے جو کہیں عشق نے بساط اپنی
کیا ہے اُس نے فقیروں کو وارثِ پرویز

پُرانے ہیں یہ ستارے فلک بھی فرسودہ
جہاں وہ چاہیئے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

کسے خبر ہے کہ ہنگامۂ نشور ہے کیا
تری نگاہ کی گردش ہے میری رستاخیز

نہ چھین لذّتِ آہِ سحرگہی مجھ سے
نہ کر نگہ سے تغافل کو التفات آمیز

دلِ غمیں کے موافق نہیں ہے موسمِ گُل
صدائے مُرغِ چمن ہے بہت نشاط انگیز

حدیثِ بے خبراں ہے تو بازمانہ بساز
زمانہ باتو نسازد، تو بازمانہ ستیز

۷

وہی میری کم نصیبی، وہی تیری بے نیازی
مرے کام کچھ نہ آیا، یہ کمالِ نے نوازی

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے، یہ مکاں کہ لامکاں ہے
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی

اسی کشمکش میں گذریں، مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی، کبھی پیچ و تاب رازی

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں
اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہِ رسمِ شاہبازی

نہ زباں کوئی غزل کی، نہ زباں سے باخبر ہیں
کوئی دل کُشا صدا ہو، عجمی ہو یا کہ تازی

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی، وہ نگہ کی تیغ بازی

کوئی کارواں سے ٹوٹا، کوئی بدگماں حرم سے
کہ امیرِ کارواں میں نہیں خوئے دل نوازی

۸

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گِل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصّہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

کہہ گئیں راز محبت پردہ دار یہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبطِ فغاں سمجھا تھا میں

تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے دردناک
جس کو آوازِ رحیلِ کارواں سمجھا تھا میں

۹

اِک دانشِ نورانی، اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی

اس پیکرِ خاکی میں اک شے ہے، سو وہ تیری
میرے لئے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی

اب کیا جو فغاں میری پہنچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی

ہو نقش اگر باطل، تکرار سے کیا حاصل؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی
اس دَور کے مُلّا ہیں کیوں ننگِ مسلمانی

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

تیرے بھی صنم خانے، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی، دونوں کے صنم فانی

۱۰

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا
خودی سے اس طلسم رنگ و بُو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا
نگہ پیدا کر اے غافل تجلّی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا
رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاّج کی سُولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا
خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں غلامی میں
زرہ کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغنا
نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کا ذکر تسبیح و طواف اولیٰ

۱۱

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا

نہ ایراں میں رہے باقی، نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاکِ قیصر و کسریٰ

یہی شیخِ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیمِ بوذرؓ و دلقِ اویسؓ و چادرِ زہراؓ

حضورِ حق میں اسرافیل نے میری شکایت کی
یہ بندہ وقت سے پہلے قیامت کر نہ دے برپا

ندا آئی کہ آشوبِ قیامت سے یہ کیا کم ہے
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا

لبالب شیشۂ تہذیبِ حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ الا

دبا رکھا ہے اس کو زخمہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا

اسی دریا سے اٹھتی ہے وہ موجِ تند جولاں بھی
نہنگوں کے نشیمن جس سے ہوتے ہیں تہ و بالا

۱۲

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے، ہے وہی زیبا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حر کی آنکھ ہے بینا

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہو گئے، پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختیِ خارا

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

وہ چنگاری خس و خاشاک سے کس طرح دب جائے
جسے حق نے کیا ہو نیستاں کے واسطے پیدا

محبت خویشتن بینی، محبت خویشتن داری
محبت آستانِ قیصر و کسریٰ سے بے پروا

عجب کیا گر مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ بر فتراکِ صاحب دولتے بستم سرِ خود را

وہ دانائے سبل، ختم الرسل، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا

نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا

۱۳

یہ کون غزل خواں ہے پرسوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

گر فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ
ناپختہ ہے پرویزی بے سلطنت پرویز

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی
خون دل شیراں ہو جس فقر کی دستاویز

اے حلقۂ درویشاں وہ مرد خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

کرتی ہے ملوکیت آثار جنوں پیدا
اللہ کے نشتر ہیں تیمور ہو یا چنگیز

یوں داد سخن مجھ کو دیتے ہیں عراق و پارس
یہ کافر ہندی ہے بے تیغ و سناں خونریز

۱۴

وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفس جبرئیل دے تو کہوں

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں
حیات کیا ہے؟ خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں
عجب مزا ہے مجھے لذّتِ خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں
ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیِ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں، نہ فکرِ افلاطوں
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں
یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکوں
علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خودی پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

۱۵

تو ابھی رہ گذر میں ہے قیدِ مقام سے گذر
مصر و حجاز سے گذر، پارس و شام سے گذر

جس کا عمل ہے بے غرض، اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر
گرچہ ہے دلکشا بہت حسنِ فرنگ کی بہار
طائرک بلند بال دانہ و دام سے گزر
کوہ شگاف تیری ضرب، تجھ سے کشاد شرق و غرب
تیغِ ہلال کی طرح عیش نیام سے گزر
تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر

۱۶

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے، نیلے نیلے، پیلے پیلے پیرہن
برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لئے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے، تو شہر اچھے کہ بن؟
اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن!

من کی دنیا؟ من کی دُنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دُنیا سود و سودا مکر و فن

من کی دُنیا ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دنیا چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

مَن کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
مَن کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جُھکا جب غیر کے آگے نہ مَن تیرا نہ تن!

۱۷

پوچھ اس سے کہ مقبول ہے فطرت کی گواہی
تو صاحبِ منزل ہے کہ بھٹکا ہوا راہی!

کافر ہے مسلماں، تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

میں نے تو کیا پردۂ اسرار کو بھی چاک
دیرینہ ہے تیرا مرضِ کور نگاہی

۱۸

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی تلوار کی تیزی

نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی

کہیں سرمایۂ منزل تھی میری گرم گفتاری

کہیں سب کو پریشاں کر گئی میری کم آمیزی

زمامِ کار اگر مزدُور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!

طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

سوادِ رومۃ الکبریٰ میں دلّی یاد آتی ہے

وہی عبرت، وہی عظمت، وہی شانِ دلآویزی

۱۹

عقل گو آستاں سے دُور نہیں

اس کی تقدیر میں حضور نہیں

دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب

آنکھ کا نور، دل کا نور نہیں

علم میں بھی سرور ہے لیکن

یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

کیا غضب ہے کہ اس زمانے میں

ایک بھی صاحبِ سرور نہیں

اِک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے
اِک جنوں ہے کہ باشعور نہیں!
ناصبوری سے زندگی دل کی
آہ! وہ دل کہ ناصبور نہیں
بے حضوری ہے تیری موت کا راز
زندہ ہو تُو تو بے حضور نہیں
ہر گہر نے صدف کو توڑ دیا
تو ہی آمادہ ظہور نہیں
اَرِنیؔ میں بھی کہہ رہا ہوں مگر
یہ حدیثِ کلیمؑ و طُور نہیں

۲۰

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ

نہ بادہ ہے نہ صراحی نہ دورِ پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگیں ہے بزمِ جانانہ

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

کلی کو دیکھ کہ ہے تشنۂ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ

کوئی بتائے مجھے یہ غیاب ہے کہ حضور
سب آشنا ہیں یہاں، ایک میں ہوں بیگانہ

فرنگ میں کوئی دن اور بھی ٹھہر جاؤں
مرے جنوں کو سنبھالے اگر یہ ویرانہ

مقامِ عقل سے آساں گذر گیا اقبال
مقامِ شوق میں کھو گیا وہ فرزانہ

۲۱

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر، اُٹھتے ہیں حجاب آخر

احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اول، سوز و تب و تاب آخر

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے
شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر

میخانۂ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول، دیتے ہیں شراب آخر

کیا دبدبۂ نادر، کیا شوکتِ تیموری
ہو جاتے ہیں سب دفتر غرقِ مئے ناب آخر

خلوت کی گھڑی گذری، جلوت کی گھڑی آئی
چھٹنے کو ہے بجلی سے آغوشِ سحاب آخر

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

۲۲

ہر شے مسافر ہر چیز راہی
کیا چاند تارے کیا مرغ و ماہی
تو مردِ میداں تو میرِ لشکر
نوری حضوری تیرے سپاہی
کچھ قدر اپنی تو نے نہ جانی
یہ بے سوادی، یہ کم نگاہی
دُنیائے دوں کی کب تک غلامی
یا راہبی کر یا پادشاہی
پیرِ حرم کو دیکھا ہے میں نے
کردار بے سوز، گفتار واہی!

۲۳

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی
کُھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی
عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

نومید نہ ہو ان سے اے رہبرِ فرزانہ
کم کوش تو ہیں لیکن بے ذوق نہیں راہی

اے طائرِ لاہوتی اُس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اَولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بُوئے اسد اللّٰہی

آئینِ جوانمرداں حق گوئی و بیباکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

۲۴

مجھے آہ و فغانِ نیم شب کا پھر پیام آیا
تھم اے رہرو کہ شاید پھر کوئی مشکل مقام آیا

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تو بھی
کہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر
یہ ناداں گر گئے سجدوں میں جب وقتِ قیام آیا

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے
وہ محفل اُٹھ گئی جس دم تو مجھ تک دورِ جام آیا

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مردِ تن آساں تھا، تن آسانوں کے کام آیا

۲۵

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بُو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں
گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

۲۶

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

یہ مدرسہ یہ جواں یہ سرور و رعنائی
انہیں کے دم سے ہے میخانۂ فرنگ آباد

نہ فلسفی سے نہ مُلّا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت! وہ اندیشہ و نظر کا فساد

فقیہِ شہر کی تحقیر! کیا مجال مری
مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کا کشاد

خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرتِ پرویز
خدا کی دین ہے سرمایۂ غمِ فرہاد

کئے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے
کہ فکرِ مدرسہ و خانقاہ سے ہوں آزاد

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

۲۷

ہر اک مقام سے آگے نکل گیا مہِ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دَو

نفس کے زور سے وہ غنچہ وا ہوا بھی تو کیا
جسے نصیب نہیں آفتاب کا پَرتو

نگاہ پاک ہے تیری تو پاک ہے دل بھی
کہ دل کو حق نے کیا ہے نگاہ کا پیرو

پنپ سکا نہ خیاباں میں نالۂ دل سوز
کہ سازگار نہیں یہ جہانِ گندم و جو
رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو

— ※ —

Scanned by CamScanner